HOMBRES DE A PIE Y DE A CABALLO

(CONQUISTADORES, CRONISTAS, MISIONEROS EN LA AMÉRICA COLONIAL DE LOS SIGLOS XVI Y XVII)

EDS.
ÁLVARO BARAIBAR, BERNAT CASTANY,
BERNAT HERNÁNDEZ
Y MERCEDES SERNA



CON PRIVILEGIO . EN NEW YORK . IDEA . 2013

HOMBRES DE A PIE Y DE A CABALLO: CONQUISTADORES, CRONISTAS, MISIONEROS EN LA AMÉRICA COLONIAL DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Álvaro Baraibar, Bernat Castany,
Bernat Hernández y Mercedes Serna (eds.)

Instituto de Estudios Auriseculares (IDEA)
Colección «Batihoja»



CECE
CENTRO PARA LA EDICIÓN DE LOS CLÁSICOS ESPAÑOLES

UAB
Universitat Autònoma de Barcelona



Impresión: ONA. Industria gráfica S. A.



ISBN: 978-1-938795-91-6
New York, IDEA/IGAS, 2013

HOMBRES DE A PIE Y DE A CABALLO: CONQUISTADORES, CRONISTAS, MISIONEROS EN LA AMÉRICA COLONIAL DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Álvaro Baraibar, Bernat Castany,
Bernat Hernández y Mercedes Serna (eds.)

ÍNDICE

PRELIMINAR

Este libro recoge las aportaciones de varios especialistas en la América colonial. Su publicación ha sido posible gracias al Proyecto de Investigación «Crónicas y literaturas en América Colonial. La Biblioteca indiana como testimonio y como controversia (FFI2011-25540)», de la Universidad Autónoma de Barcelona, al Centro para la Edición de los Clásicos Españoles (CECE) y al Grupo de Investigación Siglo de Oro (GRISO), de la Universidad de Navarra.

Asimismo, agradecemos el apoyo del Ayuntamiento de Trujillo, de la Obra Pía de los Pizarro, de Juan Antonio Serrano y del profesor Miguel Ángel Garrido Gallardo.

Guillermo Serés
Universidad Autónoma de Barcelona

UNA MIRADA INTERDISCIPLINAR SOBRE LAS CRÓNICAS DE INDIAS: A MODO DE PRESENTACIÓN[1]

Álvaro Baraibar
GRISO-Universidad de Navarra

Hace casi una década Ignacio Arellano se refería a las crónicas de Indias como «un mundo aún por descubrir»[2]. Aquellas palabras encabezaban el prólogo de un libro que recogía las intervenciones de un congreso internacional sobre la edición y anotación de textos indianos celebrado en 2002, una década después de la celebración del v Centenario. El interés de Arellano en aquel momento se centraba especialmente en las grandes lagunas existentes en lo que a la edición crítica de las crónicas se refería. Sin embargo, no era esta la única razón que motivó aquellas palabras, ya que había muchos aspectos aún desconocidos en el vasto mundo de las crónicas de Indias.

Con posterioridad a aquellos primeros años del siglo XXI son muchos los trabajos que se han acercado a las crónicas de Indias desde diferentes disciplinas. Son numerosas y muy variadas las miradas que historiadores, filólogos, juristas, filósofos, antropólogos, teólogos, etc. han lanzado sobre el mundo de las crónicas y sobre la América colonial de los siglos XVI y XVII. La fijación textual de los testimonios de la conquista, población y evangelización de América, el análisis del proceso de escritura de aquellos textos, el estudio de la manera en que las crónicas

[1] Este texto se enmarca en los trabajos del proyecto de investigación «Discurso y poder, lengua y autoridad en el mundo hispánico (siglos XVI-XVII)», financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (HAR2012-31536).

[2] Arellano, 2004, p. 9.

construyeron la imagen de los personajes históricos que en ellas aparecen o la relación entre verdad y ficción, entre historia y literatura, son solo algunos de los múltiples enfoques desde los que distintos especialistas se han preocupado por este corpus de la literatura colonial en las últimas décadas.

A pesar de ello, o precisamente por ello, sigue siendo pertinente la edición de un volumen como el que aquí se presenta, un texto que reúne las aportaciones de especialistas procedentes de distintas disciplinas humanísticas y de diferentes países y universidades del mundo, con el ánimo de profundizar en un mejor conocimiento de la América colonial. Esa perspectiva interdisciplinar sigue siendo crucial a la hora de analizar y desentrañar los discursos trazados por los protagonistas del proceso de descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo, un ámbito en el que sigue habiendo todavía mucho trabajo por acometer.

Ordenar los distintos trabajos aquí reunidos y agruparlos por áreas temáticas no es una labor sencilla, pero hemos creído que el esfuerzo enriquecía el libro y le daba una mayor claridad. Probablemente podría haberse trazado un orden a partir de ejes analíticos distintos, pero hemos optado por seguir un criterio temático, más allá del cronológico —que hemos tenido en cuenta dentro de cada una de las dos partes del volumen— o del geográfico —del que en esta ocasión hemos prescindido. Al hacerlo hemos podido comprobar que dos grandes bloques tomaban forma y que los trabajos eran perfectamente complementarios.

La primera de las partes la hemos titulado «Descubridores, conquistadores y cronistas: miradas sobre el proceso de la conquista». Bajo este epígrafe se agrupa un total de nueve trabajos que hemos tratado de ordenar, como decía, cronológicamente.

El primero de los textos corresponde a Ángel Delgado, que propone la hipótesis de una posible reescritura del *Diario* del primer viaje de Cristóbal Colón que habría llevado a cabo el propio Almirante como consecuencia del naufragio de la nave capitana en la Navidad de 1492. Delgado considera que a partir del 6 de diciembre de aquel año hay un cambio en la perspectiva con la que Colón describe las islas del Caribe. Lo que hasta ese momento era descrito en el *Diario* como algo radicalmente diferente de todo lo conocido hasta entonces pasa a ser similar a los paisajes de Castilla o las Canarias. Esta idea lleva a Delgado a proponer la hipótesis de esa reescritura del *Diario* como modo de justificar la expedición colombina ante la ausencia del oro y las especias prometidos.

Así la Española habría pasado a ser el objeto de una elaborada construcción retórica con el objetivo de redefinir el sentido de la expedición de Colón que habría dejado de centrarse en la búsqueda de riquezas para convertirse en una empresa de colonización. Desde esta perspectiva, incluso la elección de los nombres (la Española, el Fuerte de Navidad, etc.) cobraría un nuevo sentido.

En el segundo de los trabajos Leonardo Espitia (Universidad Autónoma de Barcelona, España) aborda un estudio del proceso de reelaboración que Fernán Pérez de Oliva llevó a cabo a la hora de escribir su *Historia de la invención de las Yndias* a partir de la Primera década de Pedro Mártir de Anglería. Espitia explica cómo el contexto ideológico del cordobés difería notablemente del propio de Anglería. Espitia nos muestra las razones que explican la adaptación llevada a cabo a lo largo de la obra por parte de Pérez de Oliva, eliminando, por ejemplo, toda referencia a la Antigüedad clásica. A ello no fueron ajenas, según nos dice el autor, ni las transformaciones que la historiografía estaba viviendo a finales del siglo xv y principios del xvi ni la apuesta por el castellano como lengua de escritura.

Por su parte, Carmen de Mora (Universidad de Sevilla, España) centra su trabajo en un análisis del personaje de Hernando de Soto más allá de la figura histórica, acercándose a la imagen que transmitieron de él diferentes cronistas de la conquista del Perú. De Mora estudia algunos de los pasajes más importantes en los que Soto tuvo un papel protagonista y, en ocasiones, controvertido —Cajas, encuentro con Atahualpa, muerte de este, toma de Cuzco—, siempre con el objetivo de mostrar la imagen del conquistador que elaboraron y transmitieron los distintos cronistas que relataron estos episodios de su biografía. Al hacerlo, la autora tiene en cuenta, además, el tipo de texto, distinguiendo en cada caso entre las crónicas soldadescas —las escritas por testigos presenciales de los hechos—, y las elaboradas por figuras como Fernández de Oviedo, López de Gómara y otros, sin haber sido testigos de vista de lo ocurrido, desde una perspectiva y con unas pretensiones claramente diferentes.

El cuarto texto corresponde a Paul Firbas (Stony Brook University, Estados Unidos) y se ocupa de la figura de Miguel Cabello Balboa, destacado miembro de la «Academia antártica», un grupo de personas que representó la «vanguardia de las letras coloniales peruanas». Cabello, tras unos años de vida en la corte, se hizo soldado en Flandes. Posteriormente estudió, seguramente en una universidad andaluza y,

tras recorrer buena parte de Europa, pasó al Nuevo Mundo, donde se ordenó sacerdote. Firbas destaca de Cabello su «voluntad de intervenir en las fronteras» y de escribir sobre ello, y nos presenta su producción escrita, perdida en buena medida, como el proceso de elaboración de un proyecto intelectual para unir el Viejo y el Nuevo Mundo. La obra conocida de Cabello se inicia con la *Verdadera relación de Esmeraldas* y la *Miscelánea antártica*, y concluye con su *Orden y traza para descubrir y poblar la tierra de Los Chunchos y otras provincias*, un texto que habría tratado de proyectar hacia el futuro los valores ideales de los primeros conquistadores.

El quinto trabajo es el de Esteban Mira Caballos (Academia Dominicana de la Historia, República Dominicana), quien nos propone una mirada sobre el contacto entre conquistadores e indígenas americanos algo distinta de la acostumbrada. En el proceso de conquista de América por parte de los españoles, estos llevaron a cabo un acercamiento a las culturas, lenguas y tradiciones indígenas como modo de conocer mejor sus realidades y acometer en las mejores condiciones posibles el proceso de evangelización y de aculturación. Sin embargo, ese mismo conocimiento, así como la vida diaria, provocaron un proceso de aculturación a la inversa y fueron los españoles los que, en cierta medida, vivieron un proceso de indianización. Mira Caballos, en estas páginas, se detiene en algunos aspectos de esta aculturación a la inversa y analiza la forma en que la cultura culinaria, el conocimiento de las plantas y sus propiedades y otros conocimientos indígenas fueron asimilados por los conquistadores.

Pasados los primeros momentos de la conquista, la imagen del conquistador se identificó con los abusos cometidos con la población indígena. Bernat Hernández (Universidad Autónoma de Barcelona, España), desde una perspectiva histórica, analiza los casos que podemos encontrar de conquistadores y encomenderos que decidieron abandonar su condición y tomar los hábitos. Utiliza para ello como fuente un buen número de crónicas de Indias y una importante información de archivo. No son pocos los casos en que esto ocurre, según ellos mismos explican, como consecuencia del cargo de conciencia que les producía su pasada participación en las guerras de conquista o la actitud que habían tenido para con los indígenas. Hernández estudia estos casos en el marco del clima social, ya generalizado para finales del siglo XVI, de crítica y rechazo de la figura del conquistador. De este modo, la imagen

del conquistador arrepentido, el anticonquistador, se fue construyendo como «antítesis del conquistador sanguinario y violento», también impulsada por la Corona como idea de la nueva realidad que se quería para las Indias.

Otra reflexión interesante sobre la figura del conquistador es la que nos propone Pedro Ruiz Pérez (Universidad de Córdoba, España). El autor plantea la importancia que tuvo el Descubrimiento en la construcción narrativa de un nuevo modelo de caballero, el conquistador. Se trataba, sin embargo, de una imagen que no siempre tenía fácil encaje en el ideal cortesano que iba tomando forma a lo largo del siglo xvi. En este caso, Pedro Ruiz dirige su mirada al libro *Varones ilustres del Nuevo Mundo* de Fernando Pizarro y Orellana, obra publicada en 1639 y que representa, según nos dice el autor, un ejemplo perfecto de la adaptación del discurso a la nueva realidad del Barroco y a una nueva perspectiva sobre las Indias Occidentales: desde la conquista a la consolidación de la administración virreinal. Esa lectura barroca de la conquista que hizo Fernando Pizarro y Orellana pretendía ser útil al rey al poner a su servicio las lecciones de la historia, las victorias de los héroes debidamente ilustradas y mostradas por el autor. Armas y letras quedaban unidas al servicio del rey en una obra que mostraba la forma en que los hombres de pluma podían convertir a los hombres de a caballo de la conquista en ejemplos con los que construir no solo relatos literarios, sino también políticos, de modo que el «crepúsculo matinal del Imperio» pudiera servir como «lección y enseñanza para su inminente ocaso», a la altura de 1640.

El mundo de los estudios sobre las crónicas de Indias tiene en este apartado dos ejemplos más de la pluralidad de enfoques posibles. Ramón Troncoso Pérez (Universidad Autónoma de Barcelona, España) muestra en su trabajo la importante producción historiográfica en náhuatl que se produjo en la Nueva España de finales del siglo xvi y principios del xvii. La perspectiva cambia en este trabajo y pasa de una mirada europea sobre la realidad americana a un discurso elaborado por cronistas nacidos ya en tierras americanas y que contemplan su pasado prehispánico. Se trata, tal y como nos informa el autor, de unos testimonios del pasado indígena mesoamericano, unos textos pioneros de una literatura latinoamericana y, al mismo tiempo, evidencias del encuentro de las culturas nativas con la europea. Estos textos son el reflejo, además, del esfuerzo de negociación y fusión de los dos mundos llevado a cabo por

un grupo de autores indígenas. Troncoso repasa brevemente, además, la bibliografía existente sobre el tema tratado y aporta también breves referencias biográficas sobre algunos de los autores indígenas de origen nahua como Fernando Alvarado Tezozómoc, Juan Buenaventura Zapata y Mendoza, Gabriel de Ayala, Pedro Ponce de León, Pablo Nazareno y Tadeo de Niza.

El último de los trabajos de esta primera parte corresponde a Omar Sanz (Universidad Autónoma de Barcelona, España), un caso un tanto distinto fundamentalmente porque el ámbito geográfico no es el de las Indias Occidentales, sino que el autor nos hace viajar a las islas Malucas[3]. Cuando en 1606 Castilla conquista las islas, el presidente del Consejo de Indias, el conde de Lemos, encarga a Bartolomé Leonardo de Argensola la redacción de una crónica que narrara lo ocurrido. La obra sería publicada en 1609 bajo el título *Conquista de las islas Malucas*. La Conquista es la obra de un cronista que no fue testigo de los acontecimientos, que narra lo ocurrido, pero que también adorna lo sucedido con referencias de carácter antropológico, relativas a las maravillas del lugar y que, además, de manera tal vez un tanto sorprendente, da noticia de una historia de amor entre un alférez portugués y una indígena de las islas. Una mirada distinta sobre el proceso de conquista castellano allende los mares.

La segunda parte de este volumen lleva por título «Evangelizadores y evangelización: miradas sobre la cuestión del indígena» y agrupa un total de siete trabajos con perspectivas igualmente plurales y complementarias.

En cualquier trabajo que se acerque a la América colonial y se ocupe de la realidad vivida por los indígenas en el proceso de la conquista no puede faltar un buen estudio sobre Bartolomé de las Casas. Así, la segunda parte de este libro se inica con un trabajo de Trinidad Barrera (Universidad de Sevilla, España) que analiza el proceso de creación de la *Brevísima relación de la destruición de las Indias* de Bartolomé de las Casas. Barrera dirige su atención a la obra lascasiana desde una perspectiva cronológica, teniendo en cuenta para ello las diferentes fechas mencionadas en el texto. Así, 1541-1542 serían los años de escritura del

[3] Es interesante en este sentido la propuesta que recientemente ha hecho Raúl Marrero-Fente en pro de una perspectiva más global a la hora de analizar las «genealogías del imperio español en el siglo xvi», una mirada que tenga en cuenta también la realidad de otros continentes a la hora de entender mejor la experiencia española en América y la naturaleza mismo del imperio; ver Marrero-Fente, 2013 (la cita es de la p. 9).

libro; 1546 la fecha en que el dominico habría hecho algunas modificaciones incorporando algunos párrafos y 1552, la fecha de publicación. Por otro lado, Barrera analiza además la estructura de la obra en sus diferentes apartados —«Argumento», «Prólogo», «Brevísima relación» y los treinta capítulos de la obra en sí misma—, y estudia también la relación de la obra con el apéndice-carta conocido como «Un pedazo de una carta», en el contexto de aparición pública de los tratados sevillanos que Las Casas mandó publicar entre 1552 y 1553.

Un segundo cronista, franciscano en este caso, de gran trascendencia fue, sin lugar a dudas, fray Toribio de Motolinía. A él están dedicados, desde diferentes puntos de vista, dos de los trabajos de este volumen. Antonio Lorente Medina (UNED, España) nos propone un acercamiento al pensamiento de Motolinía a través de su *Historia de los indios de la Nueva España*. Lorente repasa la estructura de la obra y nos muestra el sentido de cada una de sus partes. Tal y como nos explica el autor, el franciscano se muestra realmente horrorizado por los rituales paganos, antropófagos, de los aztecas. Pero al mismo tiempo Motolinía considera que el indio mexicano es «el sujeto ideal para aceptar la "verdadera fe"». De este modo, la *Historia*, aun siendo un texto inacabado —un borrador dirigido a un uso privado por parte del conde de Benavente—, respondería a un plan de mayor alcance. Lorente nos conduce a lo largo de las páginas de la *Historia* mostrándonos cómo el providencialismo del papel de los españoles en América y el milenarismo franciscano se hacen presentes a lo largo de toda la obra.

El segundo de los trabajos dedicados a Motolinía corresponde a Mercedes Serna (Universidad Autónoma de Barcelona, España), quien aborda también un análisis de la *Historia de los indios de la Nueva España*, pero lo hace desde el contexto histórico de las Leyes Nuevas, tratando de ver la posición que el franciscano adoptó al respecto. Serna entra en diálogo para ello con Ronald E. Surtz, Georges Baudot y Lino Gómez Canedo y sostiene que, en coherencia con sus escritos, Motolinía, en el momento de escritura de la *Historia de los indios de la Nueva España*, fue favorable a las Leyes Nuevas. Más adelante, visto el revuelo ocasionado tras la promulgación de las Leyes y los problemas que se derivaron de ello, los franciscanos modificarían su postura al respecto y buscarían la forma de dar estabilidad a los españoles y proteger a los naturales. Pero eso sería en un momento posterior a la redacción de la *Historia*.

Siguiendo con esta perspectiva, José María González Ochoa (Instituto de Estudios Riojanos, España) recupera en su trabajo la figura del dominico riojano fray Juan Ramírez de Arellano (1527-1609). González Ochoa resalta de él la intensa labor llevada a cabo en defensa de una reforma legislativa que mejorase las condiciones de vida de los indígenas de la Nueva España, en sintonía con las ideas de Francisco de Vitoria sobre el derecho de gentes y la aplicabilidad o no del concepto de guerra justa a las Indias Occidentales. González Ochoa quiere poner de manifiesto la actualidad de algunas de las propuestas de Ramírez de Arellano que equipara a lo que hoy en día son los llamados derechos de segunda generación, y desgrana algunos de los planteamientos del dominico sobre el derecho de los indígenas al trabajo remunerado, a la propiedad, a la elección de empleo, etc.

Tanto en el proceso de escritura de las propias crónicas como en la evangelización de la población indígena, la retórica desempeñó un papel muy importante. César Chaparro (Universidad de Extremadura, España) se acerca en su colaboración, profundizando en una línea de trabajo en la que ya lleva cierto tiempo y que ha dado ya notables resultados, al estudio de la aplicación de la retórica en el proceso de persuasión y evangelización de los habitantes del Nuevo Mundo. Chaparro se pregunta sobre la especial dificultad de persuadir a quien es tan diferente a uno mismo. De hecho, la retórica parte del conocimiento del público receptor por parte del rétor, una circunstancia que tuvo dificultades añadidas en el caso del Nuevo Mundo. A la pregunta de cómo adaptar la retórica a las especiales y concretas necesidades de la evangelización de los habitantes de las Indias Occidentales hubo, como nos explica el autor, tres respuestas que tuvieron a su vez como representantes especialmente significados a tres religiosos: aplicar los mismos métodos que en la evangelización de los pueblos de Europa (Bartolomé de las Casas); simplificar una evangelización completa y desarrollada, adecuada para un público europeo, para hacerla comprensible para los habitantes del Nuevo Mundo (José de Acosta); y, en tercer lugar, desarrollar una retórica ideada expresamente para la evangelización del Nuevo Mundo, con un énfasis especial en la memoria artificial y en el uso de la imagen (Diego Valadés).

Otra perspectiva interesante e imprescindible en la cuestión del trato recibido por los indígenas en la América colonial es, qué duda cabe, la jurídica. Miguel Anxo Pena González (Universidad Pontificia

de Salamanca, España) analiza en su trabajo las instituciones de la encomienda y la esclavitud, su base jurídica, así como las opiniones contrarias que se fueron elevando desde distintas instancias. Una de estas voces fue la de Bartolomé de las Casas, que denunció con vehemencia el carácter ilícito de la esclavitud de los indígenas, contraria al derecho natural y divino, y la obligación de conquistadores y encomenderos de restituir los bienes y riquezas obtenidos. Las Casas defendió en cambio el uso de esclavos negros para sustituir la mano de obra indígena en tierras americanas. La de Las Casas no fue, con todo, la única voz que se hizo escuchar al respecto, sino que hubo otras, como la de Molina o Diego de Avendaño, que fueron más allá y pusieron límites a la esclavitud de los negros. Finalmente, Pena González estudia la argumentación que religiosos capuchinos como Francisco José de Jaca o Epifanio de Moirans desarrollaron a favor de la abolición de todo tipo de esclavitud.

Y el último trabajo de esta segunda parte corresponde a Bernat Castany (Universidad Autónoma de Barcelona, España) con un estudio que analiza la forma en que el epicureísmo influyó en la construcción de la idea del «buen salvaje». Se trata de un trabajo que se inscribe dentro de una trilogía de artículos que estudia también el escepticismo y el cinismo (de pronta publicación). El autor muestra cómo a partir de la «Carta de Luis de Santángel», uno de los textos más influyentes en la conceptualización del indígena americano, casi todos los escritos sobre este tema estuvieron influidos por autores que podríamos calificar como epicúreos. Castany aborda en este trabajo el epicureísmo de figuras como Michel de Montaigne o Vasco de Quiroga no tanto, como él mismo reconoce, con un afán de exhaustividad, sino con la intención, sugerente y provocadora, de mostrar las posibilidades de un nuevo campo de investigación.

Bibliografía

Arellano, Ignacio, «Prólogo: crónicas de Indias, un mundo aún por descubrir», en *Lecturas y ediciones de crónicas de Indias. Una propuesta interdisciplinaria*, ed. Ignacio Arellano y Fermín del Pino, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2004, pp. 9-10.

Marrero-Fente, Raúl, *Trayectorias globales: Estudios Coloniales en el mundo hispánico*, Madrid, Frankfut am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2013.

PRIMERA PARTE

DESCUBRIDORES, CONQUISTADORES Y CRONISTAS: MIRADAS SOBRE EL PROCESO DE LA CONQUISTA

COLÓN,
AUTOR LITERARIO DEL DIARIO DEL PRIMER VIAJE

Ángel Delgado Gómez

Este ensayo parte del análisis de un aspecto particular del proceso de descubrimiento y asimilación que no ha merecido apenas interés de la crítica: los nombres de esa nueva realidad física y sociopolítica del Nuevo Mundo. A partir de este análisis, comparando las características del paisaje físico y humano de lo que Colón describe en su *Diario* de a bordo en el primer viaje, constatamos un extraño y abrupto cambio en la perspectiva narrativa a partir de una fecha concreta, lo que altera significativamente el contenido y la intencionalidad de la obra a partir de entonces. Nuestra hipótesis es que este cambio solo puede explicarse a partir del súbito cambio de circunstancias que ocurrió tras el naufragio de la nao capitana en la Navidad del año 1492.

El Nuevo Mundo, falto de referencias por los clásicos y hasta en la Biblia, es de por sí diferente a lo conocido por los españoles y otros europeos. No ha de extrañar entonces que una de las características de la crónica de Indias sea el recurso a lo inefable, ya que tanto el mundo natural como sus extraños habitantes son tan diferentes que desafían la capacidad de su descripción y análisis. El Almirante cree encontrarse en las inmediaciones de Cipango, tierra parcialmente conocida, aunque nunca visitada personalmente por un occidental y de la que por tanto no hay descripciones detalladas ni fieles. Como ha estudiado oportunamente Juan Gil, Cipango era en la imaginación de Marco Polo, que nunca la vio, la culminación de riquezas sin cuento, palacios de tejas de

oro y donde se dan cita todas las maravillas del mundo[1]. Los animales que describe Colón del Nuevo Mundo no son tampoco los monstruos que esperaba de la India y que aparecen en los cartularios de la época, no tanto en Marco Polo: grandes cuadrúpedos; al revés, son pajaritos y serpientes. «El chasco no puede ser mayor»[2]. Tampoco hay rastro de los animales míticos de Ofir o de las rarezas extrañas de toda suerte y condición debidas a la pluma de John de Mandeville y otros autores bajomedievales de febril imaginación (hombres con cola o cara de perro, sirenas, gigantes, amazonas o el Preste Juan). Lo que Colón ha leído por desgracia poco o nada parece ajustarse a lo que contemplan sus ojos. Surge entonces un discurso marcado por la frustración porque todo es nuevo, distinto, naturaleza inescrutable de árboles, plantas y flores, así como de animales y peces como de humanos, todo es único, novedoso y diferente. Pero curiosamente, como veremos a continuación, encontramos asimismo en el *Diario* del primer viaje de Colón una actitud radicalmente diferente, de hecho exactamente la opuesta, que realza la similitud con lo español, lo castellano tanto en sus aspectos naturales como humanos. ¿Cómo debe entenderse esta dualidad en apariencia tan contradictoria y falta de toda lógica? Un atento seguimiento y análisis de la evolución de este proceso en su debido contexto nos dará sin duda las claves que resuelvan este aparente conflicto que en realidad no existe.

La primera descripción atenta y con detalle del nuevo paisaje, referida a la isla Fernandina, se registra el 16 de octubre, y se atiene estrictamente a la inefabilidad de lo nuevo y extraño. Todo es maravilloso, palabra clave y repetida, de una rareza enorme que raya en lo indescriptible:

> Ella es isla muy verde y llana y fertilíssima, y no pongo en duda que todo el año siembran panizo y cogen, y así todas otras cosas. Y vide muchos árboles muy diformes de los nuestros, d'ellos muchos que tenían los ramos de muchas maneras y todo en un pie, y un ramito es de una manera y otro de otra, y tan disforme, que es la mayor maravilla del mundo cuánta es la diversidad de la una manera a la otra. Verbigracia: un ramo tenía las fojas de manera de cañas, y otro de manera de lantisco y así en un solo árbol de

[1] Gil, 1988, vol. I, p. 24.

[2] Gil, 1988, vol. I, p. 24. Probablemente era importante el mapa de Toscanelli, ya que más adelante se obsesiona con encontrar la ciudad de Kin-See, que Colón denomina Quinsay (p. 78), descrita por Marco Polo y que Toscanelli había incorporado a su mapa del Océano Atlántico.

> cinco o seis d'estas maneras, y todos tan diversos… Aquí son los peçes tan disformes de los nuestros, qu'es maravilla. Ay algunos hechos como gallos, de las más finas colores del mundo, azules, amarillos, colorados y de todas colores y todos pintados de mil maneras, y las colores son tan finas, que no ay hombre que no se maraville y no tome gran descanso a verlos; también ay vallenas. Bestias en tierra no vide ninguna de ninguna manera, sino papagayos y lagartos. Un moço me dixo que vido una grande culebra. Ovejas ni cabras ni otra ninguna bestia vide, aunque yo he estado aquí medio día; mas si las oviese, no pudiera errar de ver alguna (pp. 70-71).

Un día después el Almirante insiste específicamente en la diferencia radical de este paisaje con lo conocido en Castilla, y ello a pesar de que por su enorme variedad bien podría haber hallado algún rasgo de similitud. Al mismo tiempo y ya que no se halla apenas rastro de riquezas naturales como oro y especias, se realza de modo superlativo la belleza sin límites del paisaje. En cuanto a los habitantes, todos son como ya ha descrito a los de San Salvador, desnudos e inocentes, de bondad natural y de una generosidad sin límite:

> anduve así por aquellos árboles, que eran la cosa más fermosa de ver que otra que se haya visto, veyendo tanta verdura en tanto grado como en el mes de mayo en el Andaluzía, y los árboles todos están tan disformes de los nuestros como el día de la noche, y así las frutas y así las yerbas y las piedras y todas las cosas. Verdad es que algunos árboles eran de la naturaleza de otros que ay en Castilla; por ende avía muy gran diferencia, y los otros árboles de otras maneras eran tantos que no ay persona que lo pueda decir ni asemejar a otros de Castilla. La gente toda era una con los otros ya dichos, de las mismas condiciones, y así desnudos y de la misma estatura, y daban del o que tenían por cualquier cosa que les diesen (p. 72).

A medida que pasan los días y el paisaje sigue siendo tan bello y aromático como inaprensible, aumenta su frustración por no hallar la posible utilidad o valor comercial que bien pudiera encerrar esa inacabable variedad de plantas, frutos, etc.:

> Vide este cabo de allá tan verde y tan fermoso, así como todas las otras cosas y tierras d'estas islas que yo no sé adónde me vaya primero, ni se me cansan los ojos de ver tan fermosas verduras y tan diversas de las nuestras, y aun creo que valen mucho en España para tinturas y para medicinas de espeçería, mas yo no los conozco, de que llevo grande pena. Y llegando yo

> aquí a este cabo, vino el olor tan bueno y suave de flores o árboles de la tierra, que era la cosa más dulce del mundo (p. 75)[3].

Por desgracia esta búsqueda tan obsesiva como frustrante del oro, y en los días siguientes la de las perlas, la canela, el algodón, la almáciga, el lentisco o el lináloe y tantas otras especies y metales preciosos, se asemeja al mito de Tántalo, cercano y en abundancia, según indicios de todo tipo e indicaciones de los isleños, pero siempre finalmente fuera del alcance de sus buscadores. Apenas algunos zarcillos y pendientes de los nativos pero en cantidades ridículas («es tan poco que no es nada», p. 78), y sin rastro de las fabulosas minas orientales que se creían propias de los climas tropicales. Pero la confianza casi ansiosa en que la búsqueda incesante dará su fruto no disminuye, al contrario. Enterado de la proximidad de la isla de Cuba, por su tamaño mucho mayor que las otras, Colón no duda «que debe ser Çipango, según las señas que dan esta gente de la grandeza d'ella y riqueza» (p. 79). La exploración de Cuba se atiene a su obsesión por encontrar trazas de su pertenencia a las tierras asiáticas descritas por Marco Polo. Así el jueves 1 de noviembre anota que sin duda se halla en tierra firme y «ante Zaitó y Quinsay, cien leguas poco más o menos» (p. 87)[4]. Pero a medida que recorre la costa no aparece ninguna de las urbes o productos de valor, sino los acostumbrados poblados de gente sencilla y desnuda, que, eso sí, prometen al menos convertirse fácilmente en un futuro próximo en excelentes cristianos, habida cuenta de su inocencia y falta de complejos ritos paganos. Pero al no aparecer ningún signo inequívoco de pertenencia continental, definitivamente Colón identifica todo lo aquí visto, las Indias, como el espacio insular del extremo sur del Océano Índico, por lo cual aun

[3] Esta frustrante búsqueda se convierte en obsesión al punto de que Colón se repite casi *verbatim* unos días después. El continuo navegar no puede ni debe cesar: «ir mucho camino calar mucha tierra fasta topar en tierra muy provechosa de espeçería, mas yo lo cognozco, que levo la mayor pena del mundo, que veo mil maneras de árboles que tienen cada uno su manera de fruta y verde agora como en España en el mes de mayo y junio y mil maneras de yervas, eso mismo con flores; y de todo no se cognosció salvo este lináloe de que oy mandé también traer a la nao para levar a Vuestras Altezas» (p. 79).

[4] Zaito o Zaitun era el nombre árabe de Quanzhou, importante ciudad comercial China que era considerada el principio de la Ruta de la seda. Marco Polo la conoció bien y la describe en su obra. Quinsay era la actual Tsingtao, asimismo un importante puerto comercial.

no teniendo grandes riquezas ni pueblos desarrollados serían al menos lugares estratégicos por su proximidad a ellos. No hay ponderación posible que haga justicia a su belleza, por lo que el recurso a lo inefable halla aquí su más cumplida expresión en el *Diario*:

> Maravillose en gran manera ver tantas islas y çertifica a los Reyes que desde las montañas que desde antier ha visto por estas costas y las d'estas islas, que le pareçe que no las ay más altas en el mundo ni tan hermosas ni claras, sin niebla ni nieve, y al pie d'ellas grandíssimo fondo; y dize que cree que estas islas son aquellas innumerables que en los mapamundos en fin de Oriente se ponen. Y dixo que creía que avía grandíssimas riquezas y espeçería en ellas, y que duran muy mucho al Sur y se ensanchan a toda parte. Púsoles nombre la mar de Nuestra Señora. Dize tantas y tales cosas de la fertilidad y hermosur a y altura d'estas islas que halló en este puerto, que dize a los Reyes no se maravillen d'encareçellas tanto, porque les çertifica que cree que no dize la çentéssima parte (p. 98).

En la última parte del recorrido por la isla de Cuba Colón enfatiza dos cosas: una, su convicción de encontrarse en tierras próximas a India, como certifican ciertos productos y animales que allí encuentra («nuezes grandes de las de la India… ratones grandes de los de la India también», p. 100); segundo, la reafirmación en la inefable belleza de los parajes que los hace únicos e insuperables en el mundo, con el añadido importante de que su riqueza forestal y buenos puertos naturales garantizan que podrían suministrar futuros astilleros para armadas; y tercero, que los indígenas son gentes dispuestas a colaborar con los españoles y convertirse a la Cristiandad. Hay por ello una incipiente aunque tímida idea de que estos lugares son aptos para colonizar, ya que además de sus virtudes naturales en ellos no han conocido ni sufrido males pestilenciales como en África (p. 110). Pero esto es apenas un esbozo de lo que viene a continuación, que supone una ruptura radical del discurso colombino.

Cualquiera que haya tenido la suerte y el privilegio de navegar por las aguas azules del Caribe, como es mi caso, habrá comprobado que el paisaje de la costa oriental de Cuba se asemeja mucho al de la costa occidental de Haití, y de hecho todo el entorno caribeño tiene rasgos básicamente uniformes dentro de la diversidad de lugares concretos particulares. Sorprenderá por ello que al leer el *Diario* la fecha del 6 de diciembre marca un antes y un después. Las anotaciones correspondientes a ese día ya desde un principio se caracterizan por un cambio

inexplicable de perspectiva referencial: lo que antes era extraño, lejano y exótico, siempre parecido o formando parte de Asia, la India o Cipango, ahora de repente se transforma en un entorno familiar europeo, de hecho extrañamente similar a Castilla o las Canarias. El Almirante apenas acabe de avistar en la lejanía desde la nao cuando empiezan las novedosas comparaciones. La isla es grande y altísima, afirma, aunque luego se contradice y dice que no está cerrada por montes sino que es llana. En todo caso lo que la hace singular es que a diferencia de Cuba y las otras islas donde predominaba lo salvaje y natural, aquí sus habitantes cultivan la tierra intensamente y de modo familiar: «pareçe toda labrada o grande parte della, y pareçían las sementeras como trigo en el mes de mayo en la campiña de Córdova» (p.118). Al sondar el puerto natural comprueba que es amplio y hondo, en una palabra «maravilloso» (p. 119). Y al poner en tierra observa Colón que la similitud con lo español se acentúa. Nada de diversas especies exóticas como hasta aquí nos tiene acostumbrados, sino al contrario: «los árboles más pequeños y muchos d'ellos de la naturaleza de España, como carrascos y madroños y otros, y lo mismo de las yervas» (p. 120). Aquí y en adelante sospecha además (aunque no lo ve pero quiere verlo) que la isla está más poblada, lo que es un índice de riqueza y probablemente de desarrollo. Y no es de extrañar que así sea, habida cuenta la semejanza que, insiste, tiene con el paisaje español: «Toda aquella tierra era muy alta y no de árboles grandes, sino como carrascos y madroños, propia diz que tierra de Castilla... Y a cabo de seis leguas halló una grande angla, y vido por la tierra adentro muy grandes valles y campiñas y montañas altíssimas, todo a semejanza de Castilla» (p. 121). Para completar el cuadro de similitudes, el *leitmotif* se amplifica y refuerza aplicándose a todo lo observable, de modo que incluso la pesca y los pájaros, hasta aquí extraños, numerosos y desconocidos, ahora resultan ser especies conocidas, y aun de las más apreciadas por su belleza o utilidad comestible. El puerto recién bautizado como de la Concepción, por ser fiesta de la Inmaculada, es un dechado de virtudes, como comprueba nada más recorrerlo por primera vez:

> Y salió a tierra en un río no muy grande qu'está al cabo del puerto, que viene por unas vegas y campiñas que era maravilla ver su hermosura. Llevó redes para pescar, y antes que llegase a tierra saltó una liça como las de España propia en la barca, que hasta entonces no avía visto pese que pareçiese a los de Castilla. Los marineros pescaron y mataron otras, y lenguados y otros peçes como los de Castilla. Anduvo un poco por aquella tierra,

> qu'es toda labrada, y oyó cantar el ruiseñor y otros paxaritos como los de Castilla… Halló arrayán y otros árboles y yervas como las de Castilla, y así es la tierra y las montañas (p. 122)[5].

Este proceso culmina el domingo 9 de diciembre, apenas tres días después de iniciado el recorrido por Haití. En este brevísimo tiempo el Almirante ha dado un vuelco en su percepción del paisaje natural y hasta humano de las Indias, tanto así que en la entrada de esta fecha se produce un hecho de la máxima relevancia y que en nuestra opinión no ha recibido el interés crítico que merece. Nos referimos al bautizo toponímico de la isla que, según Colón mismo señala más adelante (p. 124), era conocida por los nativos como Caritaba, y a la que él se dispone a renombrar de modo muy significativo. Cercanas al puerto de Sant Nicolás, afirma, hay unas vegas «las más hermosas del mundo y cuasi semejables a las tierras de Castilla, antes estas tienen ventaja, por lo cual puso nombre a la dicha isla Española» (p. 123).

¿Por qué el cambio? Quizá en efecto por ser ya invierno y por tener montañas más altas y verdosas crea Colón que el paisaje se asemeja a lo conocido, pero indudablemente hay una motivación estratégica detrás de todo esto. Tras casi dos meses de peregrinación isleña el oro y las especies no aparecen, y por tanto se van a volver de vacío, lo que haría peligrar el valor y sentido de la empresa. Cipango y Catay se le escapan, y por tanto se sustituye esto con la idea de que son tierras colonizables por su riqueza natural, además por supuesto de que la empresa evangelizadora tiene el éxito asegurado por ser sus habitantes dóciles y pacíficos. Nótese que la ponderación exagerada de Colón no tiene límites. La Española es no solo comparable a España sino incluso superior («tiene ventaja»). Se insiste sobre esto tres días después, 13 de diciembre, diciendo que incluso: 1) las campiñas son aun mejores que las de Córdoba; y 2) que hombres y mujeres son más blancos que los de las otras islas, e

[5] La referencia a los ruiseñores conlleva no pocas connotaciones. Según L. Olschki, esto de los ruiseñores y los verdores inefables huele a descripción imaginaria y tópica del Paraíso (*Storia letteraria dell scoperte geographiche, Firenze*, 1937, p. 13, cit. por Gil, 1988, vol. I, p. 26). El canto del ruiseñor es típico y tópico además de los parajes idealizados en clave *locus amoenus* que abundan en la literatura renacentista, especialmente en la poesía bucólica y novelas pastoriles. J. Gil afirma también que Colón pondera mucho el pescado, que era más parecido al de España (p. 25), pero conviene matizar que se trata solo del pescado de la Española, ya que como hemos indicado, el anterior era destacado precisamente por su diferencia con las especies conocidas.

incluso dos de las mujeres tienen «la tez tan blanca como las de Castilla» (p. 127), conveniente matización a la idea del exótico buen salvaje. Y de la numerosa población que la habita el encomio no es menor: «que estima ya por mayor que Inglaterra» (p. 146). De la tierra de las especies hemos pasado a una especie de Nuevas Islas Canarias que ofrecen un inmenso potencial incluso si no apareciera oro, lo que por cierto es probablemente solo cuestión de tiempo. Colón despliega sus amplios recursos literarios recreando un auténtico *locus amoenus* de feliz perfección bucólica, digno de la mejor tradición poética clásica y renacentista:

> Estavan todos los árboles verdes y llenos de fruta, y las yervas todas floridas y muy altas, los caminos muy anchos y buenos; los aires eran como en Abril en Castilla; cantava el ruiseñor y otros paxaritos como en el dicho mes en España, que dizen que era la mayor dulçura del mundo; las noches cantavan algunos paxaritos suavemente, los grillos y ranas se oían muchas; los pescados como en España. Vieron muchos almáçigos y lignáloe y algodonales; oro no hallaron, y no es maravilla en tan poco tiempo no se halle (p. 127)

La comparación con las Canarias es explícita y de hecho Colón llevado por su entusiasmo llega a la inexacta exageración de creer los montes de la Española incluso más altos que el Teide (p. 138), Colón insiste en esta comparación ventajosa algo después, con énfasis acentuado en la bondad el puerto, condición básica y principal de todo asentamiento en ultramar.

> En toda esta comarca ay montañas altíssimas, que parescen llegar al cielo, que la de la isla de Tenerife pareçe nada en comparación d'ellas en altura y en hermosura, y todas son verdes, llenas de arboledas, que es una cossa de maravilla. Entre medias dellas ay unas vegas muy graçiosas y al pie d'este puerto al Sur ay una vega tan grande que los ojos no pueden llegar con la vista al cabo… Este puerto es muy bueno para todos los vientos que puedan ventar, çerrado y hondo, y todo poblado de gente buena y mansa, y sin armas buenas ni malas… es el mejor puerto del mundo. Púsole por nombre el Puerto de la mar de Santo Thomás, porque era oy su día; díxole mar por su grandeza (pp. 142-143).

Consciente de su recurso a lo inefable y superior a lo conocido, Colón se adelanta a la posible duda o incredulidad del lector, en última instancia los reyes, haciendo alarde consciente de su vastísima expe-

riencia marítima y poniendo por testigos a sus compañeros de viaje. Esto afirma del puerto aún innombrado que acaba de descubrir en la Española:

> el cual vido ser tal que afirmó que ninguno se le iguala de cuantos aya jamás visto, y escúsase diciendo qu'él trae consigo marineros antiguos, y éstos dizen y dirán lo mismo, conviene a saber, todas las alabanças que a dicho de los puertos pasados ser verdad, y es este muy mejor que todos ser asimismo verdad. DIze más d'esta manera: 'Yo e andado veinte y tres años en la mar, sin salir d'ella tiempo que se haya de contar, y vi todo el Levante y Poniente, que dize por ir al camino de Septentrión, que es Inglaterra, y e andado la Guinea, mas en todas estas partidas no se hallará la perfección de los puertos, fallados siempre lo mejor del otro; que yo con buen tiento mirava mi escrevir, y torno a decir y que affirmo aver bien escripto, y que agora este [puerto] es sobre todos, y cabrían en él todas las naos del mundo, y çerrado que con una cuerda, la más vieja de la nao, la tuviese amarrada (p. 139).

Al final este proceso culmina con una superación de todas las características en apariencia contradictorias, gracias a una síntesis única de lo bíblico, lo exótico y lo conocido del Viejo Mundo refiriéndose a un valle de la isla Española. El bautismo toponímico que une el Nuevo Mundo con el Viejo prosigue y se refuerza con el símil de un río y un valle: «Puso nombre al valle Valle del Paraíso, y al río Guadalquivir, porque diz que así viene tan grande como Guadalquivir por Córdoba, y a las veras o riberas d'él, playa de piedras muy hermosas y todo andable» (p. 129)[6]. Por supuesto que el corolario de todo este cúmulo de ventajas

[6] Valle del Paraíso era un valle portugués cercano a Lisboa, por lo que este curioso e inadito topónimo, llamado a tener gran descendencia, refleja una tendencia exótica y familiar a la vez. Por eso a las mujeres de esa zona las considera más blancas que las de las otras islas, casi tanto como las españolas.

Una vez decidido el regreso tras la fundación del Fuerte de Navidad (ver más adelante), la última toponimia es menor en cuanto que afecta asolo a algunos lugares de la costa norte de la isla Española. Aun así, junto a los habituales términos descriptivos, como Cabo Tajado, del Francés, Colón astutamente insiste en el elemento religioso y de riquezas para reafirmar la validez de la empresa colonizadora y evangelizadora que se avecina. Río de Oro, Monte de Plata (p. 169), Río de Gracias, Cabo del Ángel (p. 169) y Puerto Sacro (p. 170) siempre con argumentos más que discutibles ya que no se encuentran grandes cantidades de metal precioso, sino simplemente la eterna promesa y certidumbre de encontrarse las ricas minas de ellos muy cerca de esos parajes, aparte por supuesto de ser tierras fertilísimas y pobladas de indios virtuosos y pacíficos, como por ejemplo el paraje del Cibao que él nombra apropiadamente cabos del Enamorado

comparativas es la necesidad de colonizar las nuevas tierras. Tanto la riqueza de sus tierras, agrícolas ya y en un futuro no lejano también de oro y especias, como la perfección de sus puertos y la buena disposición de sus habitantes a ser buenos cristianos y fieles a la Corona, no solo hacen conveniente sino que exigen de hecho que los españoles hagan allí un asentamiento definitivo. En el 16 de diciembre por ello Colón hace un fervoroso llamamiento en ese sentido a los reyes:

> son los más hermosos hombres y mujeres que hasta allí ovieron hallado: hartos blancos, que, si vestidos anduviesen y se guardasen del sol y del aire, serían cuasi tan blancos como en España, porqu'esta tierra es harto fría y la mejor que lengua pueda decir. Es muy alta, y sobre el mayor monte podrían arar bueyes… en toda Castilla no ay tierra que se pueda comparar a ella en hermosura y bondad. Toda esta isla y la de la Tortuga son todas labradas como la campiña de Córdova; tiene sembrado en ellas ajes, que son unos ramillos que plantan, y al pie d'ellos naçen unas raízes como çanahorias, que sirven por pan y rayan y amassan y hacen pan d'ellas, y después tornan a plantar el mismo ramillo en otra parte y torna a dar cuatro y cinco de aquellas raízes que son muy sabrosas: propio gusto de castañas… Era cosa de maravilla ver aquellos valles y los ríos y buenas aguas y las tierras para pan, para ganado de toda suerte, de qu'ellos no tienen alguna, para güertas y para todas las cosas del mundo qu'el hombre sepa pedir (pp. 130-132).

Esta visión particular e idealizada de la isla Española se ratifica en la Carta a Santángel, por supuesto acentuada la supuesta diferencia con la isla de Cuba, para subrayar la conveniencia de que el puerto y asentamiento se ha de hacer allí y no en otra parte:

> La Española es maravilla: las sierras y las montañas y las vegas i las campiñas, y las tierras tan hermosas y gruesas para plantar y sembrar, para criar ganados de todas suertes, para edificios de villas e lugares. Los puertos de la mar, aquí no habría creencia sin vista, y de los ríos muchos y grandes y buenas aguas, los más de los cuales traen oro. En los árboles y frutos y

(p. 170), del Buen tiempo y de Belprado, descrito en los mismos términos que lo que acabamos de mostrar: «golpho y tierras las mejores y más lindas del mundo, todas campiñas altas y hermosas, que van mucho la tierra adentro… y una sierra… muy grande y muy hermosa… y un puerto muy bueno… y este monte es muy alto y muy hermoso, y todo esto es poblado mucho. Y creía el Almirante *debía aver* muchos ríos y mucho oro» (p. 169, el subrayado es nuestro).

hierbas hay grandes diferencias de aquellos de la Juana; en ésta ay muchas especierías y grandes minas de oro y de otros metales[7].

Por lo que respecta a los indios, serán a no dudarlo siervos de sus majestades y aun cristianos por su comportamiento dócil y cooperador, de hecho *in pectore* ya lo son incluso más que los castellanos mismos: «porque los tiene ya por cristianos y por de los Reyes de Castilla más que las gentes de Castilla, y dize que otra cosas no falta salvo saber la lengua y mandarles, porque todo lo que se les mandare harán sin contradiçión alguna» (p. 141). En el trágico suceso del naufragio de la nave capitana la víspera de Navidad halla Colón la prueba irrefutable de su alto nivel ético. Colón pide ayuda al cacique Guacanagarí que acude súbito al socorro con sus hombres y canoas, ofrece su colaboración en el salvamento de la carga y equipamiento de la nave capitana, y por si eso no bastara llora sinceramente con Colón por tan dolorosa pérdida y aun le consuela en su pesar. Ese comportamiento ya ejemplarmente cristiano incluso antes de conocer la doctrina del Salvador, es refrendado por el Almirante con una referencia bíblica: a la inocencia y la desnudez que caracterizan a los indios añade ahora otra faceta de mayor valor, pues aman al prójimo como a sí mismos.

Recapitulemos entonces lo ocurrido desde el 12 de octubre hasta la fatídica Nochebuena de 1492. Colón ha encontrado varias islas exóticas que cree cercanas a la India, Catay o Cipango, ciertamente apacibles en clima pero que no contienen ningún elemento de riqueza tangible y comercial, que era el objetivo central de la expedición. Los días pasan y las naos sufren del largo viaje. Además, el 21 de noviembre Martín Alonso Pinzón desapareció con la Pinta y de él nada se ha sabido desde entonces. La situación ya era difícil, pero la noche del 24 de diciembre ocurre una verdadera tragedia. Colón, fatigado por la larga navegación de los días anteriores, se retira a descansar algo antes de la medianoche dejando el mando de la nao capitana a Juan de la Cosa, quien a su vez delega en el timonel, un joven e inexperto grumete que en la oscuridad no acierta a ver los bajos rocosos cercanos a la costa. Mientras el Almirante duerme, la Santa María encalla y pronto se hunde irreparablemente. Los tripulantes logran ponerse a salvo, pero aun salvando carga y matalotaje todo esto deja a Colón en una situación límite. Solo queda una pequeña carabela, en la cual no podrán embarcar todos. Aun

[7] Colón, *Carta*, p. 213.

si Colón es capaz de regresar en la Niña con parte de la tripulación, deberá responder ante los reyes por haber vuelto pobre y sin conseguir ni uno solo de sus objetivos, y aun se cierne sobre él una probable acusación de crasa negligencia por ese incomprensible naufragio. ¿Qué hacer ante este panorama verdaderamente desolador? Aquí es donde Colón ha de hacer gala de todos sus recursos literarios, que no son pocos, para conseguir darle la vuelta a la situación merced a una operación retórica magistral. A ese forzado asentamiento donde han de permanecer un buen puñado de sus hombres lo llama el Fuerte de Navidad. Nótese que al ponerle ese nombre se subraya el carácter no solo misionero sino mesiánico y providencial de la empresa. El hundimiento de la Santa María ocurrió en Navidad y lejos de representar una tragedia, para el Almirante debe quedar en la memoria como el hecho providencial que ocurrió en esa fecha para facilitar la empresa colonizadora. Colón, quien era sin duda un creyente convencido de ser el medio de una empresa divina, es también un maestro de la retórica que ejerce la producción toponímica con astucia y utilidad[8]. En la descripción de la isla Española hay un proceso *in crescendo* que culmina así con la fundación del Fuerte de Navidad, a fin de que se cumplan unos nuevos objetivos de la expedición, a saber:

— Político Imperial: una nueva base de poder ultramarino, superior a las Canarias en localización y riquezas pues es tierra fertilísima, cultivada y habitada por indios pacíficos que quieren someterse gustosamente a la Corona. Debe ser colonizada por españoles que exploten su riqueza y guíen a los indios

— Económico y comercial. Servirá de base de operaciones para buscar el oro que sin duda se encuentra muy cerca. Produce además almás-

[8] No se debe desdeñar, al contrario, todo lo relativo al providencialismo colombino, que aun siendo parte de su estrategia por otra parte formaba parte de sus creencias más arraigadas. El elemento mesiánico es muy importante en Colón quien sin duda se consideraba uncido por la divinidad para ser el protagonista de una empresa finalmente evangelizadora y que además serviría a la reconquista de Jerusalén. Todo esto ha sido estudiado en profundidad por las obras importantes de Juan Pérez de Tudela (1956) y de A. Milhou (1983). El providencialismo constituye también un ingrediente principal de su tendencia a proponer asociaciones con el mundo de la fantasía, especialmente la vinculación con el Paraíso Terrenal y en todo caso con el Oriente Lejano y los reinos míticos de la Biblia o la mitología clásica, tales como las Amazonas, Once mil Vírgenes, Isla de las Mujeres, etc. Arranz, 2006, pp. 165-170.

tica y otras especias que aún no han sido identificadas. Será además base de descubrimientos posteriores que den al fin con las riquezas de Asia.

— Evangelizador. Los indios, que no tienen «secta», quieren asimismo someterse a la fe de Cristo así que debe empezar pronto un masivo programa para convertir a los paganos, según lo exige la fe de Cristo.

Todo esto nos lleva a plantearnos una peliaguda cuestión. ¿Fue esta idea de colonizar como se ha pensado, una súbita decisión del Almirante, resultado de hacerse una luz repentina en su cerebro?[9] Por lo que aquí hemos expuesto obviamente pensamos que para justificar esa decisión, Colón ha empleado una estrategia textual que tiene su comienzo en el *Diario* todo lo anotado desde el 6 de diciembre. La isla Española es una cuidadosa y sistemática construcción retórica que disfraza la realidad caribeña en lo relativo a la isla de Haití, ponderando sus ilimitadas virtudes y recubriéndola con un ropaje de supuesto parecido con España. Y decimos bien sistemática, repetitiva y machaconamente descrita como una variante mejorada y aun paradisíaca de lo mejor de Castilla y Canarias. Y por esto mismo no podemos sino pensar que esta evidencia interna textual nos lleva ineludiblemente a pensar que Colón manipuló su *Diario*, reescribiendo las entradas a partir del 6 de diciembre. No de otra manera puede explicarse esta profunda y radical diferencia con lo expuesto hasta entonces ya que, insistimos, el paisaje y el paisanaje de Cuba y Haití son harto similares. Lo que Colón decidió entonces tras el desastre de Nochebuena fue reinventar la percepción, el sentido y el objetivo de su expedición, que de búsqueda de oro y especias en la India pasa a ser una empresa de colonización. El Fuerte de Navidad era una necesidad impuesta por las circunstancias, que además de justificar el inminente viaje de regreso garantizaba la continuación del proyecto. De haber vuelto Colón con menos barcos y las manos vacías es más que probable que ese hubiera sido el triste final de su aventura allende los mares. Ahora en cambio, el Fuerte de Navidad constituía un seguro

[9] Gil sí percibe que en el Almirante hay una conversión súbita al encallar la nao capitana en lo referente al Cibao: entiende ahora que Cibao es Cipango y por tanto ahí es donde está el oro de las minas. Esto reforzaría la idea de convertir la expedición en asentamiento: no solo lo quiere Dios, sino que además es la culminación de la búsqueda del oro. «Este nombre significativo no cobró importancia sino dos o tres días después, cuando, ya varada la Santa María, se hizo según todas las trazas luz repentina en su cerebro» (Gil, 1988, vol. I, p. 146). Gil cree que lo ocurrido fue una especie de revelación repentina por la cual Colón creyó que la zona montañosa que los indios le señalaban hacia el sur de la isla era sin duda Cipango.

de continuidad, pues aunque solo fuera por motivos humanitarios los Reyes Católicos no podían menos que mandar inmediatamente una nueva expedición de rescate, como así fue. Solo con una reescritura a posteriori puede entenderse entonces esta monumental estrategia textual. Por supuesto que nadie puede hallar pruebas concretas de tal manipulación. El *Diario* mismo desapareció y lo que conocemos es una copia comentada del padre Las Casas. Pero aunque conserváramos el original colombino, nadie podría negar que ya fuera a bordo de la Niña, o durante su escala en las Azores, o posteriormente en Lisboa o aun durante el largo viaje por tierra hasta Barcelona no tuviera oportunidad el Almirante de una fácil y conveniente redacción con el texto enmendado. No había que faltar a la verdad de los hechos en lo que a cuaderno de bitácora se refiere. Las fechas y peripecias de esas etapas, incluido las distancias de navegación, corrientes y fuerza del viento seguían siendo las mismas. No cambiaba así la realidad, sino la perspectiva de su percepción y análisis[10]. Con razón la crítica universal ha ensalzado el *Diario* como una obra única, sin duda el mejor cuaderno de bitácora de la historia universal de la navegación. Es relevante a este respecto la comparación con las *Cartas de relación* de Hernán Cortés. Se trata en ambos casos de documentos que por la trascendencia de los hechos y por ser su máximo protagonista quien los narra en ambos casos, ya son de por sí muy importantes. Pero a eso hay que añadir la habilidad escritural de sus autores, quienes perciben, interpretan y actúan sobre lo visto y vivido con una inteligencia y habilidad a la altura de sus gestas. Con razón se han convertido ambas obras en clásicos universales y obras imprescindibles de referencia y estudio[11].

[10] Cierta crítica más reciente de las crónicas de Indias ha tendido a considerar estos y otros textos coloniales como meros productos de ficción, sin diferenciarlos de modelos como las novelas de caballerías. Pero conviene puntualizar: se trata de documentos con valor legal, en los que los autores cumplen con el deber de informar de los hechos, decisiones y actuaciones a modo de declaración judicial y que por tanto pueden y van a ser contrastados con las declaraciones de otros testigos. Por supuesto que toda visión de los hechos es subjetiva, parcial e interesada, y estas lo son en modo superlativo, como en este ensayo mismo tratamos de mostrar. Pero con diferencias. Nada que ver con la ilimitada irresponsabilidad creativa de un texto de ficción que no debe fidelidad a ningún tipo de precisión: héroes y lugares imaginarios o inconcretos de cuyo nombre el autor hasta se permite el lujo de no querer acordarse.

[11] Dice al respecto L. Arranz: «Sus conocimientos y noticias, sus observaciones y deducciones personales, sus creencias, sus proyectos, sus temores, miedos y angustias, sus obsesiones, esto y mucho más está reflejado en estas páginas escritas día a día y sin

Digamos para concluir que, visto lo sucedido con perspectiva histórica, no puede dudarse que Colón tuvo un pleno éxito en esa aventura como autor. No solo los reyes quedaron convencidos, sino la Historia. Hasta hoy la idea de que la isla Española era su favorita, la eterna niña de sus ojos en las Indias, pronto se convirtió en moneda común y ha resistido el paso del tiempo. Y sin embargo la evidencia de los hechos no parece corroborar esa afición. En el segundo viaje Colón delegó inmediatamente en su hermano Bartolomé para que dirigiera la reconstrucción del puerto y fuerte de Navidad, que había sido destruido tras la masacre de todos los españoles. A pesar de no haber supervivientes ni rastro del fuerte, y de sospecharse que ese puerto no reunía las condiciones adecuadas para al asentamiento, como así fue, Colón abandonó a su suerte a los numerosos expedicionarios del segundo viaje para dedicarse a descubrir más islas y el vínculo con tierra firme, una evidente dejación de sus funciones que demuestra que la Española distaba *de facto* de ser el paraíso descrito y ponderado en el *Diario* del primer viaje. El mejor puerto del mundo resultó un fiasco y ni siquiera intentó habitarlo. Todo hace creer que la Española no era el objeto de sus atenciones ni de sus proyectos; antes bien, la obsesión por encontrar Catay, Cipango y la India seguía un su pecho tan viva y ardiente como lo había estado toda su vida, algo que por cierto no varió tampoco en sus dos últimos viajes transoceánicos. Colón era por temperamento, convicción y oficio un navegante genial y ciertamente no un conquistador ni menos aún un gobernante, razón por la que siempre delegó estas funciones en su hermano Bartolomé primero y en su hijo Diego después. Pero en ningún momento y frente a lo que escribe y promete en su primer viaje, muestra Colón que la Española será el centro de sus atenciones y expectativas. Esa supuesta maravilla única de la Española, rica y dotada con los mejores puertos del mundo, fue flor de un día en su trayectoria vital. Las Indias, esas islas cercanas a la India, al final de su vida y tras varios penosos viajes ultramarinos, seguían siendo por tanto para él poco más que unas nuevas Azores o Canarias, mero puerto de escala útil y necesario en la soñada ruta a las ingentes riquezas del Oriente por vía occidental.

retocar después. Es más, mucho más que un diario común» (2006, p. 75). Nada que objetar salvo lo referente a la certidumbre que expresa el crítico en que el *Diario* no fue retocado.

Bibliografía

Arranz Márquez, Luis, *Cristóbal Colón. Misterio y grandeza*, Madrid, Marcial Pons, 2006.

Colón, Cristóbal, *Carta* del Almirante Cristóbal Colón, escrita al Escribano de Ración de los señores Reyes Católicos, en M. Fernández de Navarrete, *Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles, desde fines del siglo XV*, Madrid, 1825 (reimpresión: Vaduz, Klaus Reprint, 1964).

— *Los cuatro viajes. Testamento*, ed. Consuelo Varela, Madrid, Alianza, 1986.

— *Diario de a bordo*, ed. Luis Arranz Márquez, Las Rozas, Dastin, 2000. (Reedición, aunque ahí no se haga constar, de la editada por Madrid, Crónicas de América, Historia 16, 1991).

— *Diario de a bordo*, ed. y ed. facsímil Jesús Varela y José Manuel Fradejas. Valladolid, Instituto Interuniversitario de Estudios de Iberoamérica y Portugal, 2006. (Transcripción del ms. de la Biblioteca Nacional fiel y con aparato crítico).

Delgado Gómez, Ángel, *Baptizing the New World*, Providence, The John Carter Brown Library, 2010. Versión española resumida: *El bautizo del Nuevo Mundo. Hacia una tipología de la temprana toponimia americana*, en Pilar Latasa (ed.), *Discursos coloniales: texto y poder en la América Hispana*, Madrid, Iberoamericana, 2011, pp. 55-70.

Gil, Juan, *Mitos y utopías del descubrimiento*, vol. I, *Colón y su tiempo*, Madrid, Alianza Universidad, 1988.

Granzotto, Gianni, *Cristoforo Colombo*, Milán, Mondadori, 1986.

Manzano y Manzano, Juan, *Colón y su secreto*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1976.

Milhou, Alain, *Colón y su mentalidad mesiánica en el ambiente franciscanista español*, Valladolid, Casa Museo de Colón y Seminario Americanista de la Universidad, 1983.

Pérez de Tudela, Juan, *Mirabilis in altis, Estudio crítico sobre el origen y significado del proyecto descubierto de Cristóbal Colón*, Madrid, CSIC Instituto «Gonzalo Fernández de Oviedo», 1983.

Varela, Consuelo, *Cristóbal Colón. Textos y documentos completos*, Madrid, Alianza, 1982.

DE «CARTA DE RELACIÓN» A HISTORIA, UN TRANSVASE GENÉRICO: LA *OCEANEA DECAS PRIMA* VISTA POR FERNÁN PÉREZ DE OLIVA

Leonardo Espitia
Universidad Autónoma de Barcelona

Partamos de un hecho: en la *Historia de la invención de las Indias*, esto es, en la primera de las dos obras americanas escritas por el humanista cordobés Fernán Pérez de Oliva, no hay una contribución significativa a la historiografía, no encontramos en ella un aporte documental distinto al utilizado por su fuente principal[1]. Sin embargo, podemos rastrear en esta obra una representación de la realidad distinta a la de su fuente, una organización y una selección de la información en función de un criterio estilístico, un criterio que, a su vez, hace evidente la posición ideológica del autor respecto a los complejos acontecimientos del descubrimiento y la conquista. Quisiéramos mostrar, entonces, un conjunto de problemas que subyacen al trabajo de adaptación propuesto por Oliva. Para ello ubicaremos, en primer lugar, el tipo de crónica que escribió Oliva en el marco de los cambios que se estaban presentando en la historiografía española durante los últimos años del siglo xv y los primeros del siglo xvi. En segundo lugar, intentaremos demostrar que la traducción que realizó el humanista cordobés de la década de Anglería se realizó con principios estéticos similares a los utilizados durante la traducción que realizó de la comedia plautina *El Anfitrión*.

[1] La *Historia de la invención de las Indias* [redactada entre 1525 y 1528] es una traducción-adaptación de la Primera década de las *De Orbe Novo Decades* de Pedro Mártir de Anglería [compuesta entre 1493 y 1510]. Junto con esta *Historia*, Oliva compuso también la *Historia de la conquista de la Nueva España* [redactada entre 1524 y 1528], cuya fuente principal fue la segunda carta de relación de Hernán Cortés [firmada el 30 de octubre de 1520].

I

Las narraciones sobre América escritas por Oliva pueden inscribirse en un proceso de transformación que experimentó la historiografía española por estos años; particularmente, por el cambio que se produjo entre la escritura de crónicas generales, que respondían al modelo instaurado por Alfonso X y su *General estoria*, y aquellas dedicadas a hechos particulares y, ante todo, a la figura de reyes o gobernantes; es lo que ha descrito Richard L. Kagan como el paso de la *historia pro patria* a la *historia pro persona*[2]. Uno de los puntos de inflexión en este proceso se dio justamente con los Reyes Católicos, y más específicamente, con el interés de estos monarcas por crear una sola y compleja narrativa histórica de sus actos, de conectar sus triunfos personales con la historia general de España. El ejemplo que introduce Kagan sobre esta cuestión es bastante ilustrativo. Afirma que el personaje elegido para supervisar tal tarea, esto es, crear esta «compleja narrativa», fue el secretario latino de Fernando el Católico, Lorenzo Galíndez de Carvajal, quien con cierta astucia y un interés propagandístico para legitimar la sucesión de Isabel a la Corona de Castilla, corrigió y enmendó muchas y a menudo contradictorias crónicas del reinado de Fernando. Carvajal pretendía escribir una crónica general, construir un solo relato y, para ello, procuraba dejar de lado todo ese material que no estuviera escrito con el propósito de glorificar a las figuras de los reyes. Ahora, en este proceso de creación de una crónica dignificada, Carvajal fue crítico con lo que Pulgar denominaba «"retórica vana", término con el que apuntaba al hábito de los cronistas de rellenar sus narraciones con oraciones superfluas —"razonamientos" en palabras de Pulgar—»[3].

Si miramos la *Historia* desde esta perspectiva, veremos que uno de los primeros cambios relevantes que realizó Oliva respeto a su fuente fue anular sistemáticamente toda referencia a la Antigüedad clásica, un poco a la manera como Carvajal limpió de «razonamientos» o arengas su propia crónica. Por supuesto, el procedimiento retórico al que está acudiendo Oliva para su narración es el de la abreviación (*brevitas*), y seguramente utiliza dicho recurso con el objetivo de descartar todo aquello que para la historia que él está construyendo, es de carácter secundario. Que sirva de ejemplo la manera como Oliva reduce, casi que a un máximo sorprendente, la descripción que hace Anglería de la fauna de La Española:

[2] Kagan, 2010, pp. 41-92.
[3] Kagan, 2010, p. 91.

Anglería	Oliva
Nullum animal quadrupes se vidisse dicunt, praeterquam tria genera cuniculorum. Serpentes insulae nutriunt, sed minime noxios; anseres silvestres, turtures, anates nostris grandiores et cigneo candore, capite purpureo repererunt. Psittacos, quorum alii virides erant, alii flavi toto corpore, alii similes Indicis, torquati minio, uti Plinius ait, quadraginta tulerunt, sed coloribus vivacissimis et laetis maximopere: alas habent versicolores, viridibus enim et flavis pennis quasdam habent ceruleas et purpureas mixtas, quae varietas parit delectationem. Haec volui de psittacis, illustrissime Princeps, recitasse quoniam, quamvis huius Christophori Coloni opinio magnitudini sphaerae et opinioni veterum de subnavigabili orbe videatur adversari, psittaci tamen, inde asportati, atque alia multa, vel propinquitate vel natura, solum Indicum has insulas sapere indicant, cum praecipue Aristoteles circa finem libri *De coelo et mundo*, Seneca et alii, non ignari cosmographiae, ab Hispania Indica littora per occidentem non longo maris tractu distare attestentur[4].	En la isla no había animales otros de tierra sino conejos de tres maneras y serpientes sin ponzoña, pero aves muy diversas, y entre ellas gran multitud de papagayos y maneras muchas de ellos. Había ánsares y tórtolas, ánades, palomas y otras muchas[5].

[4] Martire d'Anghiera, *De Orbe Novo Decades*, p. 48; «Dicen que no vieron ningún animal cuadrúpedo, fuera de tres clases de conejos. Crían las islas serpientes, pero inofensivas; encontraron patos silvestres, tortugas y ánades mayores que las nuestras, blancas como el cisne y con la cabeza encarnada. Cogieron cuarenta papagayos, de los cuales unos eran verdes, otros amarillos en todo el cuerpo, otros semejantes a los de la India, con su collar de bermellón, como dice Plinio, pero de colores vivísimos y sobremanera alegres. Las alas las tienen de diversos colores, pues las plumas verdes y amarillas tienen mezcladas algunas azules y purpúreas, la cual variedad deleita muchísimo. He querido referir estas cosas de los papagayos, oh Príncipe ilustrísimo, aunque la opinión de este Cristóbal Colón parezca estar en oposición con la grandeza de la esfera y la opinión de los antiguos acerca del mundo navegable; sin embargo, los mismos papagayos traídos y otras muchas cosas indican que estas islas, o por cercanía o por naturaleza, saben a suelo indio, principalmente siendo así que Aristóteles, cerca del fin del libro *De coelo et mundo*, Séneca y otro sabios cosmógrafos, atestiguan que las playas de la India no distan de España mucho trecho de mar por Occidente», Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, pp. 13-14.

[5] Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias*, p. 48.

Debemos tener en cuenta que la extensa descripción que hace aquí Anglería está mediada por un interés que refleja, en parte, el punto de vista que ha asumido frente al Descubrimiento. Por supuesto, este punto de vista será modificado a medida que el cronista va conociendo nuevos datos sobre el acontecimiento. Ya desde la Primera década sabe que el propósito de la aventura patrocinada por los Reyes Católicos era encontrar, por vía de occidente, algunas islas del archipiélago que los cosmógrafos de su tiempo situaban como adyacentes a las costas asiáticas. Sin embargo, no comparte del todo esta idea, debido a que al hacerlo estaría rechazando las opiniones de los antiguos acerca del mundo navegable y, por ello mismo, estaría asumiendo unas dimensiones del globo terráqueo absurdas: tendría que aceptar que el círculo de la Tierra era más pequeño de lo que habitualmente se venía estimando. La hipótesis que sugiere Anglería, entonces, y con el propósito de no contradecir a la Antigüedad y tampoco a los datos de los que hasta el momento disponía, como el que acabamos de citar en relación al origen asiático de los papagayos, es que Colón ha llegado al archipiélago de las Antillas —ese conjunto de islas que durante la Edad Media se encontraba en el océano Atlántico.

Nos parece importante señalar, a este respecto, que en la síntesis que hace Oliva, esto es, en la eliminación de cualquier referencia a la Antigüedad que hemos indicado, es muy probable que esté intentando dejar al margen un conflicto ideológico y cartográfico del que Anglería no quiso prescindir. En ningún momento Oliva hace referencia alguna a esta cuestión e, incluso, cuando puede hacerlo, lo evita. En la descripción correspondiente al momento en que Colón y sus hombres llegan a tierra, y en la que ambos cronistas hacen sus primeras descripciones sobre La Española y Juana [Cuba], se encuentra una clara diferencia: Anglería comenta que Colón le ha referido que dentro de las islas a las que ha llegado se encuentra la isla de Ofir, pero, según su opinión, y teniendo en cuenta lo que hasta ahora han enseñado los cosmógrafos, aquellas islas no pueden ser otra cosa que las Antillas y otras islas adyacentes. Oliva señala, por su parte, que aquellas islas pueden ser el fin de Asia:

Anglería	Oliva
Ioannae littora lambens, ad occidentem a septemtrione, recto latere, non multo minus octingentis milibus passum percurrit, aiunt enim centum et octoginta lequas. Continentem arbitratus, quod neque terminus neque termini ullius signum in insula, quantum oculis prospectus inserviebat, appareret, retrocedere instituit. Redire etiam illum pelagi tumores coegerunt: nam Ioannae littora, per varios inflexus, tantum iam ad septemtrionem se vertebant et curvabantur, quod Boreales flatus naves acrius infestarent, quoniam hyems vigebat. Ad orientem igitur proras vertens, Ophiram insulam sese reperisse refert, sed, cosmographorum tractu diligenter considerato, Antiliae insulae sunt illae et adiacentes aliae. Hanc Hispaniolam appellavit, in cuius septemtrionali latere, tentare locorum naturam cupiens, terrae appropinquabat, cum in planam quondam et caecam rupem aquis coopertam carina grandioris navis incidens aperitur et perstat[6].	Y siguiendo la costa de Juana, no hallando fin después de ochenta leguas que andadas tenían, pensaron que fuese aquél el fin de Asia. De ahí vientos contrarios que los fatigaban hicieron que tornasen a la Española; y siguiendo su lado, que es al Norte, la nave hirió en una peña cubierta, do pereció[7].

Así que mientras Anglería no acepta la premisa fundamental de Colón que reduce enormemente el tamaño de la esfera y por ello plan-

[6] Martire d'Anghiera, *De Orbe Novo Decades*, pp. 42-44; «Rodeando las costas de la Juana desde el Septentrión en derechura al Occidente, recorrió no menos de ochocientos mil pasos (esto es, ciento ochenta leguas), y juzgando que era continente, porque ni parecía el fin ni señal de término alguno de la isla, determinó volverse atrás, a lo que le obligó también la furia del mar, porque las costas de la Juana, por varias curvas, volvían y se inclinaban ya tanto al Septentrión, que los vientos boreales maltrataban más cruelmente a las naves, pues hacía tiempo de invierno. Volviendo, pues, la proa hacia el Oriente, cuenta que encontró la isla de Ofir. Pero, considerando diligentemente lo que enseñan los cosmógrafos, aquellas son las islas Antillas y otras adyacentes. Llamó a esta Española, en cuya costa septentrional, deseando examinar la naturaleza de los lugares, se aproximaban a tierra, cuando la quilla de la nave mayor, dando en cierta peña plana y oculta cubierta por las aguas, se abrió y quedó encallada», Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 11.

[7] Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias*, p. 45. Nótese el error de las «leguas»: Anglería indica que son ciento ochenta leguas, mientras que Oliva afirma que son ochenta.

tea una hipótesis como la de las Antillas, Oliva no entra en detalles sobre esta problemática y pasa directamente a la descripción del naufragio de la Santa María. En este sentido, al humanista cordobés no le interesa cuestionar la información dada por Anglería y, más aún, no le parece relevante acudir a una serie de autoridades clásicas —Aristóteles, Séneca y otros— para confirmar un asunto del que hasta el momento se tienen muy pocas noticias. Incluso podríamos arriesgarnos a afirmar que a Oliva no le interesaba cuestionar la hipótesis de Colón, como en algunos momentos sí lo hace Anglería. El motivo es que en la construcción de su *Historia* Oliva está dando un especial y particular protagonismo al Almirante, un poco a la manera como los cronistas de los Reyes Católicos daban protagonismo a sus monarcas; a pesar de que construían crónicas generales de España, centraban su atención en las virtudes y cualidades de sus reyes —*historia pro persona*.

Por otra parte, la eliminación de referencias clásicas no solamente se debe a esta única cuestión. El procedimiento de reducción y de abreviación lo aplica el humanista cordobés teniendo en cuenta otros asuntos que tienen gran relevancia. El primero de ellos tiene que ver con el hecho de que Pedro Mártir acudiera a autoridades clásicas. Así que cada vez que Oliva lee en la Primera década alguna de estas referencias decide dejarlas de lado; pareciera como si su propósito de hacer una narración fluida y sin digresiones le exigiera prescindir de esta búsqueda de veracidad. Sin embargo, esta abreviación puede deberse, también, a otro motivo: es muy probable que se deba al interés que tiene Oliva por organizar cronológica y temáticamente la información que ha introducido Anglería en su década, casi a la manera de un historiador que necesariamente tiene que construir una cronología básica a partir de sus fuentes, para así comprender mejor el por qué y el cómo suceden los hechos. Que sirva de ejemplo el episodio en el que se describe el comienzo de la exploración de Cuba durante la segunda navegación de Cristóbal Colón. Si leemos ambos relatos vamos a ver que en efecto los hechos que introducen los cronistas son los mismos, aunque la secuencia de la exposición es distinta. La expuesta por Anglería está conformada por varios excursos. La resumo de la siguiente manera, utilizando para ello las descripciones introducidas por Juan Gil en su traducción de esta década[8]:

[8] Gil, 1984, pp. 61-71.

1. Fundación de la Isabela.
2. Muestras de árboles de La Española.
3. Situación y bondad de La Española.
4. Exploración de Cibao.
5. Expedición de Colón a Cibao.
6. Exploración de Luján y descripción de Cibao.
7. Comienzo de la exploración de Cuba.
8. Cabo de Alfa et O. Jamaica.
9. Cálculos sobre la longitud alcanzada por Colón.
10. Descripción de la costa meridional de Cuba. Encuentro amistoso con los indígenas.

Ahora, de acuerdo a la secuencia dada por Oliva, los hechos pueden resumirse del siguiente modo:

1. Con el propósito de construir un lugar para proteger a sus hombres de cualquier ataque, Colón funda la Isabela.
2. Asentado en este lugar, envía a treinta hombres a reconocer la región del Cibao, esa región que, imaginándose que había llegado a Asia, consideró que sería Cipango, el Japón de la Edad Media. Partiendo de la información que le traen sus hombres, quienes le hablaron de las riquezas que había en aquellas tierras, decide partir de la Isabela en busca de la fértil Cibao.
3. Una vez más el Almirante edifica una fortaleza en medio del Cibao —castillo de Santo Tomás— y envía a Juan de Luján a que reconociese algo de aquella tierra. Cuando Luján le informa de que las riquezas en aquella región no tienen fin, vuelve a la Isabela, nombra gobernador de la isla a Bartolomé Colón y a Pedro Margarita y parte a conquistar nuevas islas.
4. La primera de estas nuevas islas es Cuba.
5. Finalmente, nos encontramos con uno de los primeros encuentros amistosos con los indígenas.

Como se puede ver, en el caso de la narración de Anglería se entrecruzan datos y reflexiones que poco tienen que ver con la relación de los acontecimientos sobre la expedición a Cibao y a Cuba. Ahora, es posible que el segundo asunto que pudo tener en cuenta Fernán Pérez de Oliva en el momento de eliminar toda referencia clásica esté relacionado con la tendencia de varios cronistas a recurrir a fantasías literarias cada vez que tenían que explicar realidades nunca antes vistas. El ejemplo más representativo se puede encontrar en la descripción del

comportamiento de hombres y mujeres en Matinino, aquella isla en la que solo habitan mujeres:

> Ad eas haud secus Canibales, certis anni temporibus, concedere creditum est atque ad Amazonas Lesbicas transfretasse Thraces rettulit antiquitas et, eodem modo, filios ad genitores mittere, ablactatos, foeminas autem apud se retinere. Has mulieres subterraneos grandes cuniculos habere aiunt, ad quos, si alio quam constituto tempore quisque ad eas proficiscatur, confugiant. Unde, si aut per vim aut per insidias tentare aditum sequentes audeant, sagittis sese tueantur quas certissimas iacere creduntur. Haec dant, haec accipito![9]

Aquí una vez más Anglería acude a una comparación sugestiva: propone una similitud entre el comportamiento adoptado por los tracios al ver a las amazonas de Lesbos y el adoptado por los caníbales al ver a las mujeres de la isla Matinino. Y es sugestiva por una razón que ya había sido expuesta en los años setenta por el historiador y economista Antonello Gerbi: en su argumentación afirmaba que las reminiscencias y fantasías bíblicas de Colón —refiriéndose a la identificación que había hecho el conquistador de la Española con Ofir— no sedujeron del todo a Pedro Mártir, más bien crearon en él un escepticismo que se va modificando a medida que va conociendo nuevos datos sobre los descubrimientos; «Pero cuando Colón se pone a hablar de las Amazonas, la cosa cambia», y el único «argumento que podría inducirlo a creer en las Amazonas americanas no es el testimonio de Cristóbal Colón… sino su verosimilitud, puesto que los antiguos certifican su existencia»[10]. Así que la mayoría de las veces la Antigüedad no se convierte en criterio de verdad de la naturaleza americana, sino, por el contrario, «la naturaleza americana se convierte en criterio de la verdad de las tradiciones antiguas»; es como si América fuera una «apostilla marginal» en los textos

[9] Martire d'Anghiera, *De Orbe Novo Decades*, p. 58; «Se ha creído que los caníbales se acercan a aquellas mujeres en ciertos tiempos del año, del mismo modo que los robustos tracios pasaban a ver a las amazonas de Lesbos, según refieren los antiguos, y que de igual manera ellas le envían los hijos destetados a sus padres, reteniendo consigo a las hembras. Cuentan que estas mujeres tienen grandes minas debajo tierra, a las cuales huyen si alguno se acerca a ellas fuera del tiempo convenido; pero si se atreven a seguirlas por la violencia o con asechanzas y acercarse a ellas, se defienden con saetas, creyéndose que las disparan con ojo muy certero. Así me lo cuentan, así te lo digo», Mártir de Anglería, *Décadas del Nuevo Mundo*, p. 20.

[10] Gerbi, 1992, pp. 78-79.

de la literatura grecolatina[11]. En este sentido, el método comparativo que utilizaba Anglería le servía para que los receptores de sus décadas comprendieran —a través de noticias actuales— los textos clásicos. Ahora, ¿qué hizo Oliva con este tipo de comparaciones? Si observamos la *Historia* comprobaremos que el humanista cordobés ha anulado toda referencia a las amazonas y, en su lugar, hace una descripción detallada del comportamiento de los hombres y mujeres en Matinino, una descripción en la que utiliza un tono sencillo y natural alejado de cualquier referencia mitológica:

> Y pasando por muchas otras islas… vieron una de ellas en grandeza mayor que las otras, do los intérpretes les dijeron que moraban solas mujeres… Y si antes o después de hombres son acometidas, métense en cavernas que para esto hacen en tierra, y defiéndense con saetas, que muy ciertas saben tirar. Los hijos crían hasta que convalecen, y después los envían a sus padres, y las hijas retienen consigo[12].

Nos parece importante señalar, a este respecto, una cuestión que tal vez nos ayude a explicar las razones por las que Oliva no acudió a este tipo de comparaciones para la elaboración de su relato. Nos referimos a que todo el trabajo realizado por Oliva puede estar enmarcado en ese ideal valdesiano propio del humanismo renacentista del intentar escribir como se habla; en ese ideal de naturalidad al que se refiere Joseph Pérez cuando aclara que quizá el aspecto más revolucionario del humanismo y de la *Historia* consista en ver las cosas tal como son, sin uso de la retórica, sin alarde de erudición falsa, sin dogmatismo[13]. Ahora, esta búsqueda de un lenguaje natural debe estar estrechamente ligada al intento que está haciendo el escritor cordobés por dar al castellano una dignidad similar a la que estaba intentando dar Nebrija con sus traducciones al latín.

II

> Lo que Antonio de Nebrija después escribió no fue como coronista… sino como traducidor de romance en latín, de lo mismo que tenía escrito

[11] Gerbi, 1992, pp. 79-80.
[12] Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias*, p. 53.
[13] Pérez, 1981, p. 486.

> Hernando de Pulgar, porque yo fui testigo que le di la corónica original para que la tradujere en latín[14].

Las *Décadas* escritas por Nebrija pueden considerarse, como bien lo indica aquí Galíndez de Carvajal, una traducción de la *Crónica de los Reyes Católicos* de Fernando de Pulgar. Recordemos que la traducción hecha por Nebrija buscaba, entre otras cosas, «transformar el relato en lengua vernácula de Pulgar sobre la conquista de Granada en una épica en latín comparable a la que ensalzaba la conquista de la Galia por Julio César»[15]. Con otras palabras, lo que hacía Nebrija era revisar y elaborar el texto que le sirvió de fuente no con el propósito de añadir datos adicionales a la información recibida, sino para reorientarlo hacia otro público que el previsto por Pulgar, un público mucho más amplio, en últimas, un público internacional, como bien lo sugiere R. B. Tate[16]. Ahora, la adaptación que realizó Pérez de Oliva de la Primera década se sustenta en una traducción al castellano de un texto latino, y a este respecto es muy posible que tuviera un propósito similar al de Nebrija, pero contrario, en el sentido de que pretende dirigir su narración a un público no restringido al conocimiento de la lengua latina, pero, a pesar de ello, un público culto. Mientras Nebrija quería dignificar su crónica llevándola al latín, Oliva deseaba dignificar su relato llevándolo a la lengua castellana. Por supuesto, este planteamiento solo adquiere todo su sentido si recordamos que Oliva hizo parte del enaltecimiento de las lenguas vulgares y del interés por cultivarlas y enaltecerlas. Nada más en cada uno de los proemios que introduce Ambrosio de Morales a las obras que componen la colección de los escritos de su tío hay una referencia a la importancia que daba Oliva a la utilización del castellano. Incluso, en el *Discurso sobre la lengua castellana* publicado inicialmente en

[14] Galíndez de Carvajal, *Anales breves del reinado de los Reyes Católicos*, pp. 536-537.

[15] Kagan, 2010, p. 91. En este mismo sentido, la hipótesis sugerida por Hinojo Andrés es que a pesar de que en efecto Nebrija tradujo y elaboró la *Crónica* de Pulgar «de acuerdo con los principios y preceptos de la teoría renacentista de la Historia», es importante preguntar por las interpretaciones que se le dieron a dicha teoría. «Esta visión un tanto simplista de la Historiografía renacentista —argumenta Hinojo—, se apoya, en última instancia, en la reducción de la Retórica a su componente más externo y más superficial, a una cuestión de estilo o de *elocutio*. En nuestra opinión —concluye— el tratamiento retórico es esencial en la Historiografía humanista, pero consideramos que este no se limita solo a aspectos formales». Ver Hinojo Andrés, 1991, 42.

[16] Tate, 1994, p. 27.

1546 y después incluido junto con las obras de su tío en 1586, Morales expone la posición que adoptó Oliva ante el idioma:

> No se puede dar del todo a entender cuán grande fue el amor que tuvo a nuestra lengua, mas entiéndese mucho cuando se considera cómo un hombre que tan aventajadamente podía escribir en latín, y hacer mucho más estimadas sus obras por estar en aquella lengua, haciendo lo que los hombres doctos comúnmente hacen, no quiso sino escribir siempre en su lenguaje castellano, empleándolo en cosas muy graves, con propósito de enriquecerlo con lo más excelente que en todo género de doctrina se halla… Para esto se ejercitó, primero, en trasladar en castellano algunas tragedias y comedias griegas y latinas, por venir después, con más uso, a escribir cosas mejores en filosofía[17].

Como bien lo afirma aquí Morales, el primer ejercicio realizado por Oliva en este proceso de dignificación de la lengua castellana fue la traslación de algunas tragedias y comedias griegas y latinas. Si nos detenemos en la primera de ellas, esto es, la adaptación del *Anfitrión* plautino titulada *Muestra de la lengua castellana en el nascimiento de Hércules*, podemos comprobar que fue realizada por los mismos años en que se redactó la *Historia de la invención de las Indias* —la adaptación de la comedia latina se escribió antes de 1525 y la *Historia* entre 1525 y 1528. Ahora, ¿de qué tipo fue este ejercicio realizado por Oliva? ¿Nos encontramos, sin más, ante una traducción? El proemio que precede a la obra, una carta escrita a su otro sobrino, Agustín de Oliva, dice mucho del objetivo último de este trabajo. «El principio de aqueste mi propósito», comienza diciendo,

> he querido tomar de lo que tú me paresce que has primero menester, digo usar bien de la lengua en que naciste. Porque sabrás que en el hombre discreto es aquesta atadura de las amistades testigo del saber y señal de la virtud; las cuales cosas fundamentos son de vida illustre… Esto suélese hacer por arte, que requiere ingenio más maduro que no el tuyo. Agora en ejemplos quiero mostrarte el fruto de ella, porque gustado primero, con mayor deseo la procures. Y aquesto haré no en cosas muy graves… sino en cosas claras de entender, aunque no serán tan fáciles de imitar; las cuales te serán suaves leyendo, y notando provechosas. Hete pues escrito el nacimiento de Hércules, que primero escribieron griegos, y después Plauto en latín; y helo hecho no solamente a imitación de aquellos auctores, pero a conferencia de

[17] Pérez de Oliva, *Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva*, pp. 23-24.

> su invención y sus lenguas, porque tengo yo en nuestra castellana confianza que no se dejará vencer[18].

Oliva declara aquí un propósito, esto es, escribir una obra didáctica, utilizando para ello un conjunto de ejemplos —«cosas claras de entender»— en los que se muestre el buen uso del lenguaje. Por otro lado, para concretar este objetivo Oliva utilizó antiguas comedias romanas, entre otras cosas porque, como él mismo lo indica, «las comedias antes escritas fueron fuentes de la elocuencia de Marco Tulio», y porque el

> estilo de decir en comedia es tan diverso como son los movimientos de los hombres. A veces va tibio, y a veces con hervor; unas con odio, y otras con amor; graves algunas veces, y otras veces gracioso; unas veces como historia, otras como razonamiento, y otras veces es habla familiar[19].

Como bien lo indica George Peale, la *Muestra de la lengua castellana en el nascimiento de Hércules* «es en realidad una antología del decoro lingüístico», en la que «presenta en rápida sucesión una diversidad de situaciones, tipos y temples racionales y patéticos, cada uno articulado al tenor expresivo más propio»[20]. Nos gustaría señalar que para la construcción de estas narraciones Oliva acudió a uno de los géneros narrativos de la retórica clásica, aquel que Cicerón define en su *Invención retórica* como el más adecuado para la exposición de los hechos y que divide en tres clases: el *relato legendario*, la *historia* y la *ficción*. El primero narra hechos que no son ni verdaderos ni verosímiles; el segundo corresponde a la exposición de hechos reales alejados de nuestra época; y el tercero a la narración de un hecho imaginado pero que hubiera podido ocurrir[21]. Por supuesto, el elemento que define cada una de estas clases es el grado de realidad. Así que si acudimos al texto de la *Muestra de la lengua castellana*… veremos que Oliva pone en voz de Mercurio una aclaración dirigida a los espectadores —propósito docente:

> MERCURIO… Oíd pues atentamente lo que decir queremos… Sabed que muchos tiempos ha que Júpiter, hombre muy poderoso, entre gente vana se hizo adornar por dios. Este fue mi padre, y yo Mercurio, su hijo,

[18] Pérez de Oliva, *Teatro*, pp. 3-4.
[19] Pérez de Oliva, *Teatro*, p. 4.
[20] Pérez de Oliva, *Teatro*, p. XI.
[21] Cicerón, *De inventione*, I, 27.

> que también fui por dios tenido. Nuestros honores duraron cuanto pudo permanecer la ceguera de los hombres, do tenían fundamento; mas después que fue alumbrada con la verdadera sabiduría de Dios, ya de todos desechados caímos de nuestro estado, do éramos tiranos de la religión en tanta pobreza que agora, para mantener la vida que los hombres nos dan, es menester que andemos hechos juglares por las fiestas que en nuestro honor se solían antes celebrar, contando por fábulas lo que por verdad de nosotros se creía[22].

Es de esta manera como el juego de tiempos, el distanciamiento entre el pasado clásico y el presente —mediado por el cristianismo—, le permite a Oliva considerar esta comedia como una fábula. Ahora, dentro de este marco, la primera narración que introduce como *historia* hace referencia a la guerra de Anfitrión con los teleboas, todo puesto en boca de Sosia. Para tal narración acude a una precisión didáctica en la que aclara al público lector el procedimiento retórico que utilizará:

> Agora quiero pensar en qué manera contaré las cosas de la batalla, cuando con Alcumena me vea; porque tener mal pensado el mensaje hace al hombre desvariar. Principalmente pues tengo de contar muchas cosas por vistas, de las cuales ninguna vi; porque cosas de guerra y de peligro según mi natura yo no podría ver, si no toviese ojos en el colodrillo[23].

Como se indica, puesto que Oliva en ningún momento fue testigo directo de los acontecimientos, el recurso que utiliza es la narración de la historia con un orden determinado y con la descripción de muchos detalles. Claro, Mercurio, su interlocutor, escucha atento el relato y en un momento preciso lo interrumpe para verificar que lo antes dicho es veraz: «MERCURIO: Todo es verdad lo que dice»[24]; y luego de haberse comprobado la veracidad de la historia, Sosia concluye narrando las consecuencias de la batalla. Es evidente, entonces, que el trabajo que realizó Oliva con la comedia plautina no fue, sin más, una traducción. Este trabajo debe insertarse en el marco de un propósito educativo, tanto en lo referente al uso adecuado del castellano, como a la utilización, para ello, de ciertos rasgos formales propios de una tradición.

[22] Pérez de Oliva, *Teatro*, p. 5.
[23] Pérez de Oliva, *Teatro*, p. 9.
[24] Pérez de Oliva, *Teatro*, p. 10.

En este marco de ideas no es precipitado sugerir que otro de los ejercicios de dignificación de la lengua castellana, otra de las adaptaciones —en los términos señalados— dirigidas a un público interesado en la lengua romance, pudo ser la traducción que realizó Oliva de la Primera década de Pedro Mártir de Anglería; entre otros motivos, porque utilizó varios de los recursos expresivos a los que había acudido para la traducción de la comedia plautina. En primer lugar, Oliva hizo un relato en el que a través de la síntesis y la abreviación logra un lenguaje transparente, ágil, compuesto por «cosas claras de entender… las cuales te serán suaves leyendo, y notando provechosas», esto es, ese lenguaje que se acercaba al ideal de naturalidad perseguido por los humanistas. En segundo lugar, Oliva aplica para su relato la segunda clase del género narrativo de la retórica ciceroniana, la *historia*, en la que hace una exposición de hechos reales alejados de nuestra época, ya que toda la información introducida es previa al momento de la narración. Por supuesto, y en tercer lugar, este distanciamiento le otorga a Oliva una posición privilegiada que le permite jugar con ese conjunto de materiales que ya conoce de antemano. Recordemos que en su *Historia* Oliva no está introduciendo nuevos datos sobre el descubrimiento; no le interesaba asumir el rol de periodista que informaba sobre los últimos sucesos y acudía, por ello, a una carta de relación ya elaborada y finita para construir su narración. Y es justamente esta condición específica la que le permitió configurar un narrador a través del cual podía introducir, en medio del relato, su voz personal, permitiendo con ello la «coexistencia… de dos niveles diferentes, correspondientes al plano de la contingencia, en el caso de los sucesos acaecidos, y al plano de la inmanencia, en el caso de las reflexiones intercaladas por el narrador al hilo de la acción»[25].

Tomemos un par de ejemplos que así lo ilustren. En la primera narración de la *Historia* Oliva relata los hechos posteriores al hundimiento de la Santa María, en la que se indica cómo los indígenas huyen de las naves españolas al creer que aquellos hombres son los caribes [caníbales] asesinos y antropófagos; a pesar de ello, logran retener a una mujer, «la cual según nuestro uso vistieron, y trataron según pudieron más humanamente» y convencieron para que fuese a informarles a los indígenas de que podían confiar en ellos. «Poco después, por estas señales de mansedumbre,

[25] Ruiz Pérez, 1986, p. 586.

> vinieron todos a contratar con los nuestros, y les hacer parte de sus bienes, y ayudarlos a salvar lo que pudiesen de la nave perdida… Mas los nuestros, mostrando pobres mercadurías de bien parecer, descubrían el oro que en la isla había. Las cuales viendo aquellas gentes, que por falta de artes que en ellas hay mucho estimaban, trocaban todo el oro que haber podían por aquellas cosas que para el mirar eran más deleitables o para el uso más provechosas. De esta manera aquellas simples gentes mostraron abundancia de oro tanta, que la sed de la avaricia tornaron en rabia que después los destruyó[26].

Vemos aquí esos dos niveles del relato, el contingente, en el que se describen los hechos —el intercambio de oro a cambio de pobres mercadurías—, y el inmanente, en el que Oliva hace un juicio sobre el comportamiento avaro de los españoles. Veamos el siguiente caso, en el que una vez más el oro es el motivo por el que Oliva enjuicia a los españoles:

> Y pasados los montes que eran fin de aquel valle, vio otro no menor, ni de menos ríos y fertilidad, el cual fenecía en montes que nadie antes había pasado. Pero ¿qué montes habrá que estorben a los que van a buscar oro? A lo menos no aquellos, que los nuestros fácilmente pasaron[27].

Aquí Oliva, casi que utilizando una voz personal, enjuicia a los conquistadores por esa desaforada búsqueda de oro. Claro, dentro de la elaboración estilística de la *Historia* estos juicios del narrador en los que parece escucharse la voz de Oliva no tienen una correspondencia con los juicios o valoraciones que hace el yo de la carta de relación de Pedro Mártir de Anglería. En este sentido, nos encontramos ante uno de los aportes más significativos del humanista cordobés, y no solo en lo relacionado con la textualidad de la obra, sino, también, en lo referente a la posición ideológica que construye a través de dicho narrador. Si hasta el momento hemos afirmado que uno de los recursos que caracterizan la *Historia* es la abreviación, pues bien, en todos estos juicios nos encontramos con otro recurso, el de la amplificación (*amplificatio*), un recurso que utiliza Oliva para interpretar el texto fuente y dar, con ello, una valoración del drama humano que está narrando. En su relato Oliva no puede permanecer al margen de estos acontecimientos. Como ya hemos anotado, en ningún momento quiere ahondar en problemas

[26] Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias*, p. 46.
[27] Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Indias*, p. 62.

referentes a la geografía, ni tampoco quiere buscar recursos para dar veracidad a su relato, pero tal vez lo que sí hace es construir una historia en la que su narrador valore de una forma particular el conflicto humano. Esta hipótesis puede tener mucho más sentido si además comprobamos que uno de los recursos centrales de esta narración fue justamente la utilización de la forma dialógica para estructurar algunos de los pasajes más significativos. Sin duda Oliva acudió al diálogo como recurso retórico con el objeto de otorgar a su crónica una riqueza dramática que no se encontraba en su fuente, una riqueza que solo el estilo de decir en comedia lo podía permitir,

> pues es tan diverso como son los movimientos de los hombres… A veces va tibio, y a veces con hervor; unas con odio, y otras con amor; graves algunas veces, y otras veces gracioso; unas veces como historia, otras como razonamiento, y otras veces es habla familiar.

Bibliografía

Cicerón, *La invención retórica*, introducción, traducción y notas de Salvador Núñez, Madrid, Gredos, 1997.

Galíndez de Carvajal, Lorenzo, *Anales breves del reinado de los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel*, en *Crónicas de los reyes de Castilla*, colección ordenada por don Cayetano Rosell, tomo tercero, Madrid, Atlas, 1953 (BAE 70), pp. 533-565.

Gerbi, Antonello, *La naturaleza de las Indias Nuevas*, México, FCE, 1992.

Gil, Juan y Consuelo Varela, ed., *Cartas de particulares a Colón y Relaciones coetáneas*, Madrid, Alianza, 1984.

Hinojo Andrés, Gregorio, *Obras históricas de Nebrija. Estudio filológico*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1991.

Kagan, Richard L., *Los Cronistas y la Corona*, Madrid, Centro de Estudios Europa Hispánica y Marcial Pons Historia, 2010.

Mártir de Anglería, Pedro, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.

Martire d'Anghiera, Pietro, *De Orbe Novo Decades, parte Prima (I-IV)*, ed. Rosanna Mazzacane y Elisa Magioncalda, Génova, Dipartamento di Archeologia, Filologia Classica e Loro Tradizioni, 2005.

Pérez de Oliva, Fernán, *Historia de la invención de las Indias*, ed. J. J. Arrom, México, Siglo xxi, 1991.

— *Las obras del maestro Fernán Pérez de Oliva*, ed. Ambrosio de Morales, Córdoba, por Gabriel Ramos Bejarano, 1586.

— *Teatro*, ed. C. George Peale, Córdoba, Real Academia de Córdoba, 1976.

Pérez, Joseph, «El humanismo español frente a América», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 375, 1981, pp. 477-489.

Ruiz Pérez, Pedro, *Fernán Pérez de Oliva y la crisis del Renacimiento*, Córdoba, Facultad de filosofía y letras, Universidad de Córdoba, 1986.

Tate, Robert Brian, «La historiografía del reinado de los Reyes Católicos», en *Antonio de Nebrija: Edad Media y Renacimiento*, ed. Carmen Codoñer y Juan Antonio González, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 1994, pp. 17-28.

HERNANDO DE SOTO EN LAS CRÓNICAS SOBRE LA CONQUISTA DEL PERÚ

Carmen de Mora
Universidad de Sevilla

Está demostrado que Hernando de Soto, el primer español que vio a Atahualpa y habló con él, encargado de dirigir la vanguardia de a caballo, fue la figura más destacada en la conquista del Perú después de Francisco Pizarro. Su destreza excepcional como jinete y su audacia en el enfrentamiento con los indios, que, en ocasiones, rozaba la temeridad, facilitaron el avance de las fuerzas españolas y por tanto el éxito de la conquista.

Fueron decisivas en la trayectoria de Soto las experiencias vividas durante los años transcurridos desde que pasó a las Indias con la expedición de Pedrarias Dávila, en 1514, siendo apenas un muchacho de catorce años, hasta su incorporación, en 1531, a la expedición de Francisco Pizarro. Antes de aventurarse con Almagro y Pizarro, Hernando de Soto había participado —en compañía de sus dos socios y amigos, Francisco Compañón y Hernán Ponce de León[1]— con Francisco Hernández de Córdoba en la conquista de Nicaragua, en 1524, en calidad de capitán[2]. Fijó su residencia en León de Nicaragua, donde recibió el cargo de

[1] Con ellos había formado una compañía minera.

[2] La amistad y sociedad entre Soto y Ponce duró desde 1517 hasta después de la conquista del Perú; Garcilaso cuenta su versión de cómo se produjo la ruptura entre ambos en su Historia de *La Florida*. Ver mi artículo «La dualidad en los episodios amplificativos de *La Florida*» (Mora, 2008)

regidor disfrutando de reconocimiento y de cierta riqueza[3]. A través de Nicolás de Ribera y del piloto Bartolomé Ruiz, que habían sido enviados por Almagro a Nicaragua para pagarle a Pedrarias Dávila su parte en la sociedad, Soto y Ponce tuvieron noticia de las riquezas del Perú. Entusiasmados con la idea de participar en aquella empresa —principalmente Soto—, se dirigieron a Panamá para poner sus naves a disposición de Pizarro a cambio de que le adjudicara a Soto la tenencia general del ejército que se estaba preparando en Panamá para la conquista de las tierras del sur y le cediera a Ponce uno de los mejores repartimientos[4]. Todo ello se estableció mediante un acuerdo verbal entre las partes. La relación de Soto con los Pizarro se vio enturbiada por un conflicto de intereses. Soto, que aportaba su valiosa experiencia, los navíos y sus hombres a la expedición, pensaba, en virtud del acuerdo informal que habían establecido, que él sería el segundo en el mando después de Francisco Pizarro, pero cuando llegó al Perú comprobó que ese puesto ya lo ocupaba Hernando Pizarro. La decepción que pudo sentir queda muy bien sugerida en aquellas escuetas palabras de Cieza de León que dicen «Soto encubrió lo que dello sintió»[5]. En esa situación, ir a la vanguardia le daba autonomía a Soto y probablemente al mismo tiempo le hacía alimentar ambiciones de apoderarse del mando. Para los Pizarro resultaba más cómodo mantenerlo alejado y enfrentado a las situaciones más peligrosas. Dice Lockhart, no sin ironía, que ese puesto

> lo sacaba del poder y los consultos; estaban dispuestos a concederle la gloria de ir primero con la transparente esperanza de que lo mataran, puesto que se esperaba que Soto actuaría consecuentemente con su imagen, que fuera el jinete arrojado, poco confiable, pero valioso en la vanguardia[6].

No obstante, la fama de Soto a través de los siglos, más que a la conquista del Perú, se ha debido sobre todo al extraordinario interés que despertó entre los historiadores y escritores de Estados Unidos la exploración que llevó a cabo en la Florida, dando lugar a una extensa

[3] «Desde Nicaragua, —escribe Mira Caballos— se dedicaron a la exportación de esclavos nativos a bajo precio a las áreas neurálgicas del Caribe, es decir, a Santo Domingo y a Tierra Firme» (2012, p. 41).

[4] Ver Ortiz Sotelo, 1993, p. 193, y Bravo, 1987, p. 49.

[5] Cieza de León, *Crónica del Perú*, p. 105.

[6] Lockhart, 1986, p. 202.

bibliografía sobre su vida, las hazañas en Centroamérica y en el Perú, y la expedición por el suroeste de los Estados Unidos.

Mi acercamiento en estas líneas a la figura histórica de este conquistador está basado en el testimonio de los cronistas sobre la conquista del Perú. Para ello, he tenido en cuenta, como punto de partida, la clasificación propuesta por Raúl Porras Barrenechea, fundamentada en la pauta cronológica y los ciclos históricos que narran los cronistas. Uno de ellos, Pedro Pizarro, caracteriza a Soto como «hombre pequeño, diestro en la guerra de los indios, valiente y afable con los soldados»[7]. Aunque solamente el Inca Garcilaso, en *La Florida del Inca*, nos dejó un retrato completo, algo idealizado, donde, adoptando criterios retóricos, se combinaban el linaje y la caracterización física, moral y psicológica del conquistador[8].

Por dirigir la vanguardia de a caballo, desde que se incorporó a la expedición de Francisco Pizarro en Nicaragua, Soto alcanzó protagonismo en algunos episodios centrales de la conquista y mantuvo numerosas refriegas con los indios. Esos episodios son Tumbes, Cajas, el encuentro con Atahualpa, la captura y muerte de Atahualpa en Cajamarca, la misión que le encomendó Pizarro de ir al Cuzco con Pedro del Barco y la toma del Cuzco. Las versiones de los cronistas suelen coincidir en aspectos generales; sin embargo, cada una presenta matices distintos. Para una mejor diferenciación he distinguido dos grupos: la crónica soldadesca y las crónicas de Indias.

Los cronistas

La crónica soldadesca. Los cronistas de la conquista

Son varias las relaciones escritas por testigos que presenciaron los primeros viajes de Pizarro y la captura de Atahualpa en Cajamarca: las de Cristóbal de Mena, Francisco de Xerez, Pedro Sancho, Miguel de Estete, Juan Ruiz de Arce, Pedro Pizarro y Diego de Trujillo. Si bien no son los únicos testimonios, me he limitado a aquellas que incluyen episodios protagonizados por Hernando de Soto.

La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla (Sevilla, abril de 1534), anónima, aunque atribuida por Porras Barrenechea a Cristóbal

[7] Porras Barrenechea, 1986, p. 152.
[8] Ver Mora, 1985 y 1988, pp. 50-61.

de Mena[9], fue la primera relación publicada en Europa de un testigo presencial de los hechos ocurridos a raíz de la tercera expedición de Pizarro, desde la partida de Panamá (enero de 1531) hasta la captura de Atahualpa, el reparto de su rescate y la muerte (1533).

Escrita a modo de rectificación de la anterior, la *Verdadera relación de la conquista de la Nueva Castilla* (Sevilla, julio de 1534), del sevillano Francisco de Jerez, por ser su autor secretario de Pizarro en Cajamarca, fue adoptada como la versión oficial de aquellos hechos y utilizada como fuente por historiadores antiguos y modernos (Porras Barrenechea 1986, p. 94). En lo referente a Hernando de Soto la crónica de Jerez no ofrece mucha información, pues, en virtud de la impersonalidad característica de la crónica soldadesca de la conquista, en la de Jerez no aparece ni un solo nombre propio, salvo el de los organizadores de la expedición y el de Hernando Pizarro. Cuando se refiere a Soto habla de «un capitán» sin concretar el nombre.

La *Relación de la Conquista del Perú* (1534) de Pedro Sancho de la Hoz, secretario de Francisco Pizarro cuando Jerez se fue a España —de 1533 a 1534—, fue redactada por orden de aquél para enviársela al Emperador. La escribió en Jauja y cuando la hubo acabado la leyó en presencia de Pizarro y de algunos oficiales que estaban a su servicio —Álvaro Riquelme, Antonio Navarro y García de Salcedo— quienes, conformes con su redacción, la firmaron. Así consta en las palabras finales de la *Relación*[10].

Noticia del Perú, de Miguel de Estete, que se conserva sin firma en el Archivo de Indias, fue considerada anónima hasta que, en 1879, Marcos Jiménez de la Espada reveló el nombre del autor. En 1919 la publicó por primera vez el erudito ecuatoriano Carlos M. Larrea. Miguel de Estete fue uno de los hombres de a caballo que acompañó a Soto en el encuentro con Atahualpa e intervino en la captura del Inca; a él se le atri-

[9] En su introducción, Guérin pone en duda la autoría de Cristóbal de Mena para esta crónica y la considera anónima. Desplazada por la *Verdadera relación* de Jerez, su existencia fue ignorada hasta comienzos del siglo XIX y solo a mediados de ese siglo se constató que se trataba de un texto diferente al de Jerez.

[10] El manuscrito original se extravió, pero antes, Juan Bautista Ramusio pudo traducirla al italiano y la incluyó en el tomo III de sus *Navigationi e viaggi* que publicó en Venecia a mediados del siglo XVI. En dicha colección el historiador mexicano Joaquín García Icazbalceta encontró el texto y lo trasladó de nuevo al español, publicándolo en 1849 como Apéndice al libro de Prescott sobre el Perú, donde se publicó también una versión en inglés.

buye haberle arrancado la mascapaicha o borla imperial a Atahualpa[11]. A fines de 1534 viajó a España y antes de la primavera de 1535 llegó a Sevilla, donde conoció a Fernández de Oviedo. Se supone que allí escribió este texto que es su segunda crónica.

Advertencia que hizo el fundador de el vinculo y mayorazgo a los sucesores en el[12], breve manuscrito de Juan Ruiz de Arce, que permaneció inédito hasta 1933, es una evocación de las experiencias vividas desde que llegó a América, a los dieciocho años, en Honduras, Nicaragua y Perú. Lo escribió años después de transcurridos los hechos, a semejanza de Pedro Pizarro y Diego Trujillo. Aunque se ignora la fecha exacta de la redacción, sí se sabe que debió de ser con posterioridad a 1540.

La *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* (1571), de Pedro Pizarro, fue escrita, a instancias del virrey Toledo, cuarenta años más tarde de los sucesos de Cajamarca, mientras su autor se encontraba en Arequipa. Los historiadores han puesto de relieve la espontaneidad, sinceridad y llaneza de su escritura, rasgos que lo diferencian de los demás cronistas testigos, de ahí que se le haya comparado con Bernal Díaz del Castillo[13]. En contraste con los cronistas oficiales, como Jerez o Pedro Sancho, al dejarse guiar su autor por los recuerdos la crónica adolece de algunas imprecisiones, elude fijar las fechas exactas y confunde nombres[14].

Por último, he manejado para este período la *Relación del descubrimiento del Reyno del Perú*, de Diego de Trujillo[15]. Escrita en 1571, en el Cuzco, permaneció inédita durante casi cuatro siglos, hasta que el historiador peruano Raúl Porras Barrenechea localizó el manuscrito en la Biblioteca del Palacio Real de Madrid y la publicó en 1948. El texto concluye con la entrada de Pizarro en el Cuzco, aunque el perío-

[11] También acompañó a Hernando Pizarro, cuando se dirigió a Pachacamac a tomar posesión de los tesoros guardados en aquel templo famoso. Como resultado del viaje, escribió *Una relación del viaje que hizo el señor capitán Hernando Pizarro*, desde el pueblo de Caxamalca a Pachacamac y de allí a Jauja, que fue íntegramente transcrita en la *Verdadera relación de la conquista del Perú* (1534) de Francisco de Jerez.

[12] Para la edición, ver la bibliografía: Solar y Taboada…

[13] Ver Pizarro, 1986, p. XII y Porras, 1986, p. 134.

[14] Además de ofrecer en su introducción numerosas referencias documentales y otros datos de interés, Lohmann Villena explica las probables razones que lo llevaron a escribir la crónica (Pizarro, 1986, pp. III-VI).

[15] Era natural de Trujillo de Extremadura, donde nació en 1505. En 1529 se marchó al Perú con Francisco Pizarro y participó en la conquista.

do indicado en la portada del manuscrito es más amplio y abarca hasta 1571. Trujillo estuvo con Soto en Tumbes, en Cajas, en la embajada a Atahualpa y en el peligroso avance hacia el Cuzco. Y es el único en señalar que Soto llevó la primera mujer española al reino del Perú, una tal Juana Hernández[16].

Los cronistas de Indias

He incluido en este grupo a algunos de los más representativos cronistas del Perú: Gonzalo Fernández de Oviedo (*Historia general y natural de las Indias*), Francisco López de Gómara (*Historia General de las Indias*), Agustín de Zárate (*Historia del descubrimiento y conquista del Perú*), Pedro de Cieza de León (*Crónica del Perú*), el Inca Garcilaso (*Comentarios reales*), Miguel Cabello Valboa (*Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo)* y Anello Oliva (*Historia del reino y provincias del Perú*).

Los episodios

El pueblo de Cajas y las vírgenes del sol

Es uno de los sucesos más controvertidos en relación con la personalidad de Soto, Porras Barrenechea, que no lo tenía por santo de su devoción, se servirá de él, a través de la versión de Trujillo, para liquidar la imagen un tanto idealizada con que ha pasado a la Historia.

En la relación de Cristóbal de Mena es el primer episodio en que participa el entonces capitán de Pizarro. Envió el gobernador a Soto, acompañado de cuarenta hombres, a un pueblo llamado Cajas en el que se encontraban muchos indios de guerra que habían recogido tributos con los que Atahualpa abastecía su real. Partió el capitán con sus hombres y llegando cerca del pueblo supieron que aquella gente había estado allí sobre una sierra, esperándolos, aunque después, por temor, se habían marchado. Mena refiere que había en el pueblo unas casas muy altas en las que hallaron mucho maíz y calzado; otras estaban llenas de lana y había más de quinientas mujeres que se dedicaban a hacer ropa y vino de maíz. El cacique de aquel pueblo abrió una de aquellas casas que estaban cerradas y le dio al capitán (Soto) cuatro o cinco mujeres para

[16] Ver Porras, 1986, pp. 94-95, nota 59. Sin duda el dato no deja de ser curioso, dado que, según el erudito peruano, en 1537, había en Lima 380 españoles y solo 14 mujeres españolas.

que les sirviesen a los españoles «en guisar de comer por los caminos»[17]. Mientras estaba con el cacique llegó un capitán de Atahualpa que traía un presente para los cristianos de parte del Inca. Consistía en unos patos desollados, «que significaba que así habían de desollar a los cristianos»[18], y dos fortalezas, hechas de barro, de las que decía que había adelante otras similares. Cuando Soto regresó a donde estaba el gobernador, con el capitán de Atahualpa, aquel se mostró muy contento y le dio una camisa «muy rica» y dos copas de vidrio para que se las llevase a su señor en señal de amistad. Resulta extraño que el relator interpretase el significado de los regalos de Atahualpa como una amenaza para los españoles y que eso mismo le pasara desapercibido al gobernador; lo más probable es que este comprendiera que el verdadero propósito de la embajada era averiguar las fuerzas con que ellos contaban, y que su reacción complaciente fuera calculada y fingiera a propósito para llevar adelante su plan[19].

Las informaciones que presenta Jerez son las que Soto le dio al gobernador a su regreso de Cajas. No alude al episodio del reparto, aunque sí a las casas de mujeres que se dedicaban a tejer ropa para el ejército de Atahualpa. Y refiere cómo este había ahorcado a algunos indios porque uno de ellos había entrado en la casa de las mujeres a dormir con una. No deja de ser curioso que Oviedo, que en la *Historia general y natural de las Indias* recoge la versión de Jerez, introduzca, sin embargo, un dato que este no registra: que el principal de Cajas le dio a Soto doscientas mujeres de las que había en la casa, algo que no parece muy creíble por el número[20]. Sea cierto o no el episodio de las mujeres, una vez más Soto arriesgó su vida yendo a Cajas y de aquella incursión regresó con informaciones muy ventajosas para los acontecimientos futuros[21]. Jerez también explica de otro modo los presentes que un indio principal le llevó a Soto para el gobernador: eran dos fortalezas de piedra a modo de fuentes para beber y dos cargas de patos secos desollados para que hechos polvos se sahumara con ellos el gobernador, según era la costumbre entre los señores de su tierra ¿Fue una provocación el regalo de

[17] Mena, *La conquista del Perú*, p. 93.

[18] Mena, *La conquista del Perú*, p. 94.

[19] Ver Prescott, 1986, p. 243.

[20] Fernández de Oviedo, *Historia*, tercera parte, tomo IV, libro VIII, p. 156.

[21] Además de obtener otras informaciones, allí supo Soto que Atahualpa se encontraba en Cajamarca acampado con un gran ejército. Ver Prescott, 1986, p. 244.

Atahualpa —según se desprende de la crónica de Mena— o una gentileza del Inca —como supone Jerez? Las dudas y ambigüedades que a veces plantean estas crónicas primerizas ponen en evidencia la dificultad de comprender y de interpretar adecuadamente al otro, cuestión que trató con bastante lucidez Todorov en *La conquista de América*. Explica allí que los comunicados que Moctezuma les dirigía a los españoles impresionan por su ineficacia: «Para convencerlos de que dejen el país, Moctezuma siempre les envía oro, pero nada había que pudiera decidirlos más a quedarse»[22]. Salvando las distancias, esa misma incomunicación se manifiesta en la conquista del Perú, con particular énfasis en el drama de la prisión y muerte de Atahualpa.

En su relación, Pedro Pizarro deja entrever la desconfianza del gobernador hacia Soto cuando lo envió a la provincia de Cajas para averiguar quién era Atahualpa y cuánta gente llevaba. Como Soto tardase más de lo esperado sospecharon de él y pensaron si no había hecho lo mismo que en Tumbes (cap. 7, 28)[23]. La de Trujillo es con mucho la versión más negativa de la actuación de Soto en aquel suceso. Cuenta el cronista que había en el pueblo tres casas de mujeres recogidas que llamaban *mamaconas*[24], y cuando entraron los españoles sacaron las mujeres a la plaza —eran más de quinientas— y Soto repartió muchas de ellas entre los españoles. El capitán del Inca, enfurecido con ese atrevimiento, estando tan cerca de allí Atahualpa, amenazó con matarlos a todos. Tal como lo cuenta Trujillo, la imagen de Soto sale bastante malparada, sin embargo, en las anteriores versiones los hechos no fueron así. ¿Quién miente y quién dice la verdad? No parece creíble que estando las casas tan protegidas Soto pudiera sacar a quinientas mujeres y repartirlas entre los soldados. La versión de Mena parece más fiable, no obstante, Porras Barrenechea toma por verdadera la versión de Trujillo y afirma:

[22] Todorov, 1987, p. 96.

[23] Pizarro cuenta en su crónica la decepción que sufrieron Soto y los suyos cuando llegaron a la isla de la Puná, donde se encontraba entonces el marqués, esperando encontrar plata y oro, y los encontraron a todos enfermos y hambrientos. Tal vez por ello, Pizarro alude, en el capítulo sexto, a un medio motín de Soto en Tumbes y la desconfianza que suscitaba en los Pizarro, un detalle que no se encuentra en las demás crónicas soldadescas. A partir de entonces, cuando Soto salía para alguna misión, Francisco Pizarro enviaba con él a sus hermanos Juan y Gonzalo.

[24] *DRAE*: < quechua *mama*, madre, con la t. pl. *–kuna*]. Entre los antiguos incas, cada una de las mujeres vírgenes y ancianas dedicadas al servicio de los templos, y a cuyo cuidado estaban las vírgenes del Sol.

«La tropelía de Soto característica de su ánimo violento y acometido —contra lo que generalmente se afirma de este, presentándolo como el santo de la conquista del Perú—, era hazaña inédita hasta ahora»[25]. En cualquier caso, el único testimonio que atribuye a Soto el reparto de las mujeres y no al principal o cacique es el de Trujillo. Además, este resulta contradictorio en los datos que aporta. Afirma que en Cajas había un capitán de Atahualpa con más de 2000 indios de guerra. En esas condiciones ¿cómo podía Soto apoderarse con tanta facilidad de las mujeres, si —siempre según Trujillo— solo lo acompañaban cuarenta hombres?

El encuentro con Atahualpa

Una vez que Francisco Pizarro y los suyos llegaron a la ciudad de Cajamarca trazaron el plan. Atahualpa se encontraba con su ejército a una legua de Cajamarca junto a las termas de Pultumarca; había que atraerlo y capturarlo, táctica que ya se había empleado con éxito en las conquistas de México y el Caribe[26]. Y esta difícil misión le fue encomendada a Soto, quien, tan solo acompañado de unos veinte hombres[27], se presentó en el real de Atahualpa, en calidad de embajador de Pizarro, para saludarlo, entregarle un presente e invitarlo a cenar esa misma noche con el gobernador.

Según Cristóbal de Mena, Soto y Hernando Pizarro le pidieron licencia al gobernador para ir con cinco o seis de a caballo y el intérprete a hablar con el cacique Atahualpa y ver cómo tenía asentado su real. El gobernador, contra su voluntad, los dejó ir. Todo el campamento donde se hallaba el cacique estaba rodeado de gente de guerra y lo encontraron sentado delante de su casa con muchas mujeres alrededor. Soto se acercó tanto con el caballo a Atahualpa, que este le aventaba con las narices una borla que el cacique llevaba sobre la frente, aunque él no se inmutó; se sacó del dedo un anillo y se lo entregó en señal de paz. Después de haber conseguido que Atahualpa aceptara la invitación de ir a ver al gobernador, antes de marcharse, Soto arremetió con el caballo muchas veces junto a un escuadrón de piqueros que, asustados, se echaron hacia atrás. Cuando ya se hubieron marchado los españoles, Atahualpa les

[25] Trujillo, *Relación del descubrimiento del reyno del Perú*, p. 99, n. 71.

[26] Ver Silva-Santisteban, 1993, p. 124.

[27] Después —como se sabe— Pizarro, al haber divisado desde lo alto de la fortaleza la magnitud del ejército de Atahualpa, envió a su hermano Hernando en seguimiento de Soto por si se veía en dificultades.

cortó la cabeza a ellos y a sus familias por haber mostrado miedo ante los españoles.

Francisco de Jerez también se detiene en algunos detalles destacando la actitud digna y majestuosa del Inca. Describe el tocado que llevaba: tenía en la frente una borla de lana que parecía de seda, de dos manos, de color carmesí, asida a la cabeza con sus cordones que le bajaba hasta los ojos, «la cual le hacía mucho más grave de lo que él es»[28]. Explica también que Atahualpa estuvo todo el tiempo mirando hacia abajo y que no se dignó mirarle a los ojos, era un principal suyo el que le respondía al capitán. Entonces llegó Hernando Pizarro que mantuvo un breve diálogo con Atahualpa para atraerlo, asegurándole que le ayudaría a acabar con sus enemigos. A continuación llegaron unas mujeres que les trajeron chicha en unos vasos de oro y, aunque ellos recelaban de la bebida ofrecida por Atahualpa, tuvieron que aceptarla. Después se despidieron y Atahualpa les aseguró que iría a ver al gobernador al otro día por la mañana. El retrato que ofrece Jerez del Inca es el más preciso de todos:

> Atabaliba era hombre de treinta años, bien apersonado y dispuesto, algo grueso, el rostro grande, hermoso, y feroz, los ojos encarnizados en sangre. Hablaba con mucha gravedad, como gran señor; hacía muy vivos razonamientos, que entendidos por los españoles conocían ser hombre sabio. Era hombre alegre aunque crudo. Hablando con los suyos era muy robusto y no mostraba alegría (p. 210).

Miguel de Estete le da todo el protagonismo a Hernando Pizarro, y —en su crónica— solo interviene Soto cuando, después de que Atahualpa les hubiera ofrecido bebida de la tierra en vasos de oro, le preguntó si quería que corriese los caballos por aquel patio.

Juan Ruiz de Arce, que era uno de los que acompañaban a Soto, muy impresionado por aquel encuentro, detalla el lugar donde encontraron al Inca, «la casa de placer», el patio con el estanque en medio en el que entraban dos caños, uno de agua caliente y otro de fría que salían de dos fuentes (las fuentes termales, hoy llamadas «Fuentes del Inca»), donde se bañaba Atahualpa con sus mujeres. Además de los detalles registrados por otros cronistas, Ruiz de Arce aporta otros nuevos. Así, dice que Atahualpa no escupía en el suelo, sino que cuando quería hacerlo una mujer le ponía la mano, y que los cabellos que se le caían por el vestido,

[28] Jerez, *Verdadera relación de la conquista del Perú*, p. 193.

los tomaban las mujeres y se los comían. Lo primero lo hacía por grandeza y lo segundo porque temía que le hicieran algún hechizo. En lo referente a la acometida del caballo de Soto, él afirma que fue Atahualpa quien les pidió que hicieran correr un caballo porque deseaba verlo (p. 361).

De la relación de Trujillo, testigo de vista de estos hechos, chocan las palabras que pone en boca de Hernando Pizarro cuando llegó al real y Soto le explicó que todavía Atahualpa no había salido para recibirlo: «decidle al perro que salga luego»[29]. En cuanto a los cronistas posteriores, Oviedo, tal vez porque siguió muy de cerca la crónica de Jerez, nunca nombra a Soto, para quien solo es «un capitán». Ni siquiera lo hace en el encuentro con Atahualpa, y desde luego no menciona el conocido episodio del desafío con el caballo. López de Gómara también se atiene, con algunas variantes[30], a la versión de Jerez. Pedro de Cieza describe con detalle el encuentro y atribuye el incidente del caballo al deseo de hacerle una demostración a Atahualpa, quien no se inmutó: «Mas de los suyos hobo algunos, que pasaron de cuarenta, que con el miedo que cobraron, se derribaron por una parte y otra»[31]. Y cuando se hubieron ido los españoles, Atahualpa, indignado por la afrenta los mandó matar.

El Inca Garcilaso, basándose sobre todo en Blas Valera, enfatiza los malentendidos que resultaron de la pésima actuación del intérprete Felipillo[32] por no saber traducir las palabras de Soto ni las de Atahualpa, ni reproducirlas en su totalidad. Discrepa de la versión que daban algunos historiadores españoles de aquel encuentro al achacarle al primero una actitud arrogante y, al Inca, haber matado a muchos de los que huyeron al acercarse los caballos. En cambio, sostiene que no fue este

[29] Por muy arrogante que fuera Hernando Pizarro es incomprensible que se expresara así alguien que iba como embajador y que debía ser persuasivo. Antonio de Herrera, en su *Historia general*, dec. v, se refiere a la cautela y el tacto con que Soto y Hernando Pizarro acudieron al real del Inca. Este sería otro de los testimonios dudosos de Trujillo, ya que no aparece en ninguna otra crónica.

[30] Entre ellas merece señalarse cómo destaca la figura del intérprete, que solo había sido registrada por Mena.

[31] Cieza, *Crónica del Perú*, p. 127.

[32] Silva Santisteban sostiene que el verdadero nombre era Martinillo. Silva Santisteban, 1993, p. 132. Anello Oliva considera también que la mala traducción de Felipillo fue un factor determinante en la muerte de Atahualpa y repara en la tristeza que le produjo al Inca comprobar, en el famoso encuentro con Hernando de Soto, lo mal que hacía su oficio este intérprete.

sino un maese de campo, acompañado de un tercio de soldados, quien salió a recibir a los embajadores. El capitán, para hacer alarde de valentía y arrojo en caso de que no vinieran en son de paz, arremetió el caballo y lo paró cerca del maese de campo (cap. XVIII, p. 40). La intención de Garcilaso, en consecuencia, era salvaguardar la honra tanto del español como de Atahualpa; del primero, porque sería deshonroso que hubiera desafiado al Inca; del segundo, porque hubiera sido objeto de una humillación[33]. Concluye el escritor: «por todo lo cual es de haber lástima que los que dan en España semejantes relaciones de cosas acaecidas tan lejos de ella quieran inventar bravatas a costa de honras ajenas»[34]. Otra singularidad que presenta la glosa del Inca es que fue Soto, a petición de Hernando Pizarro, quien le habló a Atahualpa y le explicó el motivo de la embajada.

La defensa del capitán en este episodio, frente a la opinión de otros historiadores, se puede relacionar con la imagen edificante que ofrece del adelantado en los *Comentarios* y en *La Florida*, dotada de todos los atributos morales que debía tener un buen jefe militar y que estaban previstas en *El cortesano* de Castiglione.

La prisión y muerte de Atahualpa

Que Soto era una pieza imprescindible en el ejército de Pizarro para llevar adelante la conquista se pone de manifiesto también en el trágico episodio de la prisión de Atahualpa, donde se hizo cargo de una de las divisiones de la caballería, quedando la otra a cargo de Hernando. Por lo que respecta a la muerte del Inca, las explicaciones de Ruiz de Arce son muy imprecisas: unos oficiales del rey le aconsejaron a Francisco Pizarro que lo matara y este tomó la precaución de enviar a los conquistadores a descubrir tierra para quedarse solo con los oficiales. El cronista no lo dice, pero es conocido que Soto y Hernando Pizarro eran dos de los que no querían que se matara al Inca[35].

[33] Afirma el autor que hubiera sido Atahualpa torpe de entendimiento si hubiera mandado matar delante de los mismos embajadores a los indios, que les habían respetado y honrado. Garcilaso no tiene en cuenta que la mayoría de los cronistas afirman que lo hizo después de que los embajadores se hubieran marchado.

[34] Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 41.

[35] Prescott señala que Atahualpa tenía más familiaridad con ellos, sobre todo con Soto, que con el gobernador, y que aquel solía interceder ante él por el Inca (1986, p. 299 y 300).

Pedro Pizarro señala que, cuando ya lo habían matado, regresó Soto de la misión que se le había encomendado, que era averiguar si la gente de Atahualpa se estaba organizando para atacar a los españoles, y declaró no haber visto nada: «al marqués le pesó mucho de haberle muerto, y al Soto mucho más, porque decía él tenía razón, que mucho mejor fuera enviarlo a España, y que él se obligaba a ponerlo en el mar, y cierto esto fuera lo mejor que con este indio se podía hacer, porque quedar en la tierra no convenía»[36]. Cuesta creer que el marqués hubiera sentido tanto la muerte de Atahualpa —como afirma el cronista—, cuando tomó medidas para alejar a aquellos que podían oponerse; sus palabras suenan a justificación, a pesar de que a él mismo le parecía mal esa muerte. Cieza, que en general ofrece una imagen positiva y amable de Soto, repara en la congoja que sintió el capitán y los que le habían acompañado cuando regresaron a Cajamarca y supieron la muerte de Atahualpa, de la que culparon a Francisco Pizarro por no haber esperado a que ellos regresaran[37].

Lockhart supone que los Pizarro y otros enviaron a Soto a esta misión para «sacarlo de en medio mientras procedían contra el Inca, ya que la insistencia de Soto por cumplir literalmente los acuerdos era uno de sus rasgos mejor conocidos y más auténticos»[38]. Lo que no le impide reconocer que su amistad e inclinación hacia Atahualpa no eran del todo altruistas. Fueran cuales fueran las razones Soto era el único que podía haber obstaculizado la decisión de Pizarro de ejecutar al Inca.

La misión de Soto y Pedro del Barco: la muerte de Huáscar

El encuentro de Soto y Pedro del Barco con Huáscar, hermano de Atahualpa, cuando se dirigían al Cuzco por mandato de Francisco Pizarro no es muy comentado en las crónicas soldadescas, les interesó más a los cronistas posteriores. López de Gómara culpa a los dos españoles, Soto y Pedro del Barco, de no haber atendido las súplicas de Huáscar

[36] Pizarro, *Relación del descubrimiento*, p. 64.

[37] Además del hecho de haber participado en la prisión de Atahualpa, Mena le atribuye a Soto un desagradable episodio: la tortura del capitán Chiliachima en una hoguera para que confesara dónde se encontraba el oro del Cuzco (padre). El gobernador quiso sonsacarle, pero él decía que no lo tenía y que ya habían traído todo el que había. Entonces Soto le dijo que si no decía la verdad lo quemaría, y así lo hizo: lo amarraron, prepararon una hoguera con leña y paja y lo torturaron hasta que habló.

[38] Pizarro, *Relación del descubrimiento*, p. 203.

y de haber provocado su muerte a manos de Calicuchama y Quizquiz, capitanes de Atahualpa que lo tenían preso: «ellos quisieron más el oro del Cuzco que la vida de Guaxcar, con excusa de mensajeros que no podían traspasar la orden y mandamiento de su gobernador» (cap. CXV). Por el contrario, Agustín de Zárate los justifica por la obligación de cumplir con lo que el marqués les había ordenado, y acusa de desinformación a la gente de guerra que ignora la obligación que tienen de obedecer a sus superiores los encargados de cumplir una misión, «especialmente en la guerra»[39].

Cabello Valboa, en la *Miscelánea Antártica* (cap. 32*),* explica que la razón por la que Pizarro envió a Soto y a Pedro del Barco a Cuzco fue que tuvo noticia de que Quizquiz tenía formado un importante ejército en esa ciudad y, de paso, les encargó que se trajesen todo el oro y la plata que encontrasen en los templos y palacios. En Teparaco se encontraron con Huáscar, quien les suplicó que lo llevaran con ellos o lo liberaran y les ofreció mayores riquezas que las que su hermano había prometido, pero ellos no cedieron, se limitaron a consolarlo y darle esperanzas. Sin embargo, el aspecto más curioso que presenta esta miscelánea en relación con ese suceso es la interpolación de una historia de amor de visos legendarios en la que a Soto le corresponde el papel de protector de la pareja formada por la hermosa Curicuillor[40], hija de Huáscar Inca, y su amado Quilaco Yupanqui, embajador de Atahualpa[41]. Cuenta Cabello Valboa que Soto los llevó consigo a Cajamarca, los hizo bautizar —él se llamó don Hernando Yupanqui y ella doña Leonor Curicuillor— y contrajeron matrimonio. Después de dos años él murió, y «usando el Capitan Hernando de Soto, de la libertad de aquel tiempo: la aplicó para su recámara y en ella hubo a doña Leonor de Soto que hoy vive en el Cuzco: casada con Carrillo, escribano de su majestad, y tiene por hijos a Pedro de Soto y a doña Joana de Soto, y otras niñas cuyos nom-

[39] Zárate, *Historia del descubrimiento y la conquista del Perú*, p. 80.

[40] También aparece el nombre escrito como 'Curi Coillor'. Además de esta historia de amor, Cabello Valboa interpola la leyenda de Naymlap y la historia de los amores de Efquen Pisan.

[41] Obviamente, el amor entre dos jóvenes que pertenecen cada uno de ellos a bandos distintos y enfrentados no puede dejar de relacionarse con la famosa tragedia de Shakespeare, que se publicó más tarde. Cabello Valboa obtuvo el relato de los amores de Quilaco y Curicoillor de su informante don Mateo Yupanqui Inca, que residía en Quito. Ver Valcárcel, 1951, pp. XXV-XXVI.

bres importa poco a nuestra historia»[42]. La *Miscelánea* de Cabello Valboa, probablemente para atraer el interés de los lectores y por contaminación de las obras ficticias que tanto éxito tenían a ambos lados del Atlántico, intercala leyendas e historias de amor en la narración de los hechos históricos, de ahí el título del libro. A pesar de ser un relato imaginativo, el desenlace de la historia legendaria de Curicuillor algo tiene que ver con la realidad, pues se sabe que Hernando de Soto tuvo relaciones con varias mujeres indígenas y una de ellas fue la coya Leonor Tocochimbo, hija de Huayna Cápac, con la que tuvo varios hijos.

Por último, Anello Oliva acentúa el dramatismo del encuentro con Huáscar anotando que este les pidió llorando que no lo desamparasen, pero los dos españoles no lo hicieron por no quebrantar la orden de su capitán de llegar al Cuzco.

La toma del Cuzco

Pedro Sancho es el más prolijo al describir la marcha desde Cajamarca al Cuzco, para ocupar la ciudad imperial, en que Hernando de Soto desempeñó la misión habitual en la conquista del Perú de ir en la vanguardia con un grupo de a caballo y enviar información al gobernador a través de mensajeros. Sancho refiere los hechos con tal minuciosidad que recuerda el estilo del Inca Garcilaso en *La Florida del Inca*. Con todo, sorprende que teniendo Soto tanto protagonismo durante cuatro capítulos el cronista no ose llamarlo por su nombre. Es más que probable que siguiera instrucciones de Francisco Pizarro para quitarle importancia al capitán que tanto le facilitó la conquista del Perú. Su versión no revela que existiese en Pizarro el menor atisbo de sospecha de traición o desconfianza hacia Soto; por el contrario, cada vez que este se adelantaba desobedeciendo las instrucciones del gobernador lo atribuye a las circunstancias, ya fuera la amenaza o el ataque de los indios. Tampoco hace comentarios en ese sentido Miguel de Estete, quien sí nombra a Soto. En cambio Pedro Pizarro lo acusa de haber desobedecido una vez más «con mala intención, para entrar en el Cuzco primero que el marqués»[43], y de haber puesto en peligro la vida de sus hombres.

Según el relato de Trujillo les pidió parecer a los suyos para esperar al gobernador y a Almagro, que venían de camino, o continuar.

[42] Cabello Valboa, *Miscelánea Antártica*, p. 482.
[43] Pizarro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú*, p. 83.

Agustín de Zárate registra el apoyo de Soto a Almagro en el Cuzco, cuando quiso hacerse recibir por gobernador enfrentándose a Juan y Gonzalo Pizarro (cap. XIII). Al referir las hostilidades que hubo entre los Pizarro, de un lado, y Soto y Almagro, de otro, Cieza contrasta la «templanza y gentil comedimiento» de Soto con «la soberbia y aspereza» de Juan Pizarro. No le pasa desapercibido a este cronista que aquellas fueron «las primeras paçiones que hobo en esta tierra entre los Almagros y Pizarros o causado por su respeto»[44].

El desenlace de la aventura de Soto en esta conquista fue —como es bien conocido— el regreso a España y la organización de la expedición a la Florida; antes pudo vivir en la ciudad del Cuzco un preludio de las futuras luchas entre pizarristas y almagristas[45].

Conclusiones

En general, se conoce bien la biografía de Soto, por tanto, no es ese el interés que me ha guiado en esta aproximación sino el de configurar la imagen del conquistador que proyectaron los distintos cronistas. Entre las crónicas soldadescas están las que pertenecen a los cronistas oficiales, como Francisco de Jerez y Pedro Sancho, escritas en la inmediatez de los hechos, revisadas por Pizarro y sus allegados, y demasiado neutras en las informaciones; y las que han sido escritas años más tarde basadas en los recuerdos entresacados de la memoria (Juan Ruiz de Arce, Pedro Pizarro y Trujillo). En las primeras, el lector no informado no podrá distinguir si se está hablando o no de Hernando de Soto, pues la finalidad era glorificar a Pizarro. En las segundas, sí alcanza cierto protagonismo Soto. Al ser la primera modalidad la que se impuso en su momento y la que se convirtió en referente para los cronistas posteriores, es comprensible que el papel del capitán quedara eclipsado por los Pizarro. Solo de las crónicas no oficiales se deduce las tensiones y las luchas por el poder que existían entre los conquistadores y la posición conflictiva de Soto: tener que obedecer las órdenes de Pizarro, pero ser él quien verdaderamente se exponía y facilitaba el avance de las fuerzas españolas y quien más enfrentamientos mantenía con los indios[46]. Lo paradójico es que

[44] Cieza de León, *Crónica del Perú*, pp. 270-271.

[45] Después de los sucesos del Cuzco, en que Juan y Gonzalo Pizarro se enfrentaron a Soto y Almagro, Almagro se fue a Chile y Soto regresó a España.

[46] De ahí también que ganara la fama, entre algunos cronistas, de ser aficionado a matar indios: «Este gobernador era muy dado a esa montería de matar indios, desde

su fama se sustenta sobre todo —como es natural— en la expedición floridana, que él juzgó fracasada, y en la que se dejó la vida.

Bibliografía

Bravo, Concepción, *Hernando de Soto*, Madrid, Ediciones Quórum-Historia 16, 1987.

Cabello Valboa, Miguel, *Miscelánea Antártica. Una historia del Perú antiguo*, con prólogo, notas e índices a cargo del Instituto de Etnología (Seminario de Historia del Perú-Incas), Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras. Instituto de Etnología, 1951.

Cieza de León, Pedro, *Crónica del Perú*, Tercera Parte, edición, prólogo y notas de Francesca Cantú, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1989, 2ª ed.

Dargent Chamot, Eduardo, «El Perú marítimo en tiempos de Hernando de Soto», en *Actas del Congreso Hernando de Soto y su tiempo*, Badajoz, Junta de Extremadura, 1993, pp. 187-209.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, ed. Juan Pérez de Tudela Bueso, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, Atlas, 1959.

Garcilaso de la Vega, Inca, *Historia general del Perú*. Segunda parte de los *Comentarios reales de los Incas*, en *Obras completas* del Inca Garcilaso de la Vega, III, Madrid, Ediciones Atlas, 1960 (BAE, 134).

Jerez, Francisco de, *Verdadera relación de la conquista del Perú y provincia del Cuzco llamada la Nueva Castilla* [1534], ed. José Luis Moure, en Alberto M. Salas, Miguel A. Guérin, y José Luis Moure (eds.), *Crónicas iniciales de la conquista del Perú,* Buenos Aires, Plus Ultra, Colección del 5º Centenario, 1987, pp. 119-251.

Lockhart, James, *Los de Cajamarca. Un estudio social y biográfico de los primeros conquistadores del Perú*, Lima, Editorial Milla Batres, 1986, 2 vols.

López de Gómara, Francisco, *Historia General de las Indias y vida de Hernán Cortés*, prólogo y cronología de Jorge Gurria Lacroix, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1979.

Mena, Cristóbal de, *La conquista del Perú, llamada la Nueva Castilla* [1534], ed. Miguel A. Guerín, en Alberto M. Salas, Miguel A. Guérin, y José Luis

el tiempo que anduvo militando con el gobernador Pedrarias Dávila en las provincias de Castilla del Oro e de Nicaragua, e también se halló en el Perú y en la prisión de aquel gran príncipe Atabaliba, donde se enriqueció; e fue uno de los que más ricos han vuelto a España, porque él llevó e puso en salvo en Sevilla sobre cient mill pesos de oro, y acordó de volver a las Indias a perderlos con la vida, y continuar el ejercicio, ensangrentado, del tiempo atrás que había usado en las partes que es dicho» (Fernández de Oviedo, *Historia*, primera parte, libro XVII, cap. XXIII, p. 156).

Moure, (eds.), en *Crónicas iniciales de la conquista del Perú,* Buenos Aires, Plus Ultra, Colección del 5º Centenario, 1987, pp. 65-118.

Mira Caballos, Esteban, *Hernando de Soto. El conquistador de las tres Américas*, Bancarrota, Ayuntamiento de Bancarrota, 2012.

Mora, Carmen de, «Semblanza del adelantado Hernando de Soto en *La Florida del Inca*», *Anuario de Estudios Americanos*, 42, 1985, pp. 645-656.

— «Prólogo» a Inca Garcilaso, *La Florida*, Madrid, Alianza Editorial, 1988, pp. 19-93.

— «La dualidad en los episodios amplificativos de *La Florida del Inca*», en *Nuevas lecturas de «La Florida del Inca»*, ed. Carmen de Mora y A. Garrido Aranda, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2008**,** pp. 205-220.

Oliva, Giovanni Anello, *Historia del reino y provincias del Perú y vida de los varones insignes de la Compañía de Jesús,* Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

Pizarro, Pedro, *Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú* [1571], consideraciones preliminares Guillermo Lohmann Villena y nota de Pierre Duviols, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 1986, 2ª ed.

Porras Barrenechea, Raúl, *Una relación inédita de la Conquista. La Crónica de Diego de Trujillo*, Miraflores, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Instituto Raúl Porras Barrenechea, 1970.

— *Los cronistas del Perú (1528.1650) y otros ensayos*, edición, prólogo y notas de Franklin Pease G.Y., bibliografía de Félix Álvarez Brun y Graciela Sánchez Cerro, revisada, aumentada y actualizada por Oswaldo Holguín Callo, Lima, Banco de Crédito del Perú, 1986.

Prescott, William H., *Historia de la conquista del Perú*, Madrid, Ediciones Istmo & José María Gómez-Tabanera, 1986.

Sancho de la Hoz, Pedro, La *Relación de la Conquista del Perú* [1534], escrita por Pedro Sancho de la Hoz, Secretario de Pizarro, versión castellana con anotaciones por Joaquín García Icazbalceta; edición e introducción de José Mª González Ochoa, Calahorra (La Rioja), Asociación Amigos de la Historia de Calahorra, 2004, 2ª ed.

Sinclair, Joseph H., *The Conquest of Peru as Recorded by a Member of the Pizarro Expedition*, reproduced from the copy of the Seville edition of 1534 in the New York Public Library with a translation and annotations by […], New York, The New York Public Library, 1929.

Silva Santisteban, Fernando, «El mundo andino y la presencia de Hernando de Soto», en *Actas del Congreso Hernando de Soto y su tiempo*, Badajoz, Junta de Extremadura, 1993, pp. 117-143.

Solar y Taboada, Antonio del y El Marqués de Ciadoncha (José de la Rújula u de Ochotorena), «Relación de los servicios de Juan Ruiz de Arce, conquistador del Perú», *Boletín de la Academia de la Historia*, 102.2, abril-junio 1933, pp. 327-384.

Todorov, Tzvetan, *La conquista de América. La cuestión del otro*, México, Siglo xxi 1987.

Trujillo, Diego de, *Relación del descubrimiento del reyno del Perú*, ed. Raúl Porras Barrenechea, Sevilla, Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1948.

Valcárcel, Luis E., «La "Miscelánea Antártica" y sus códices», en Cabello Valboa, M., *Miscelánea Antártica*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Facultad de Letras. Instituto de Etnología, 1951, pp. xi-xl.

Zárate, Agustín de, *Historia del descubrimiento y la conquista del Perú*, edición, notas y estudio preliminar de Franklin Pease G. Y. y Teodoro Hampe Martínez, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1995.

LAS FRONTERAS DE *LA MISCELÁNEA ANTÁRTICA*: MIGUEL CABELLO BALBOA ENTRE LA TIERRA DE ESMERALDAS Y LOS CHUNCHOS

Paul Firbas
Stony Brook University

Hacia finales del siglo XVI, el clérigo andaluz Miguel Cabello Balboa escribió en el Perú su *Miscelánea antártica*, obra ambiciosa sobre «el origen de nuestros indios occidentales». Aunque este texto permaneció inédito hasta el siglo XIX, circuló sin duda entre los letrados del virreinato y marcó la cristalización de un cambio en la concepción europea del espacio andino, expresado asimismo en la formación de una elusiva «Academia Antártica» en esos años[1]. Cabello trabajó su *Miscelánea* entre 1576 y 1586, época en la que residió entre Quito e Ica. No fueron años de quietud o retiro para el clérigo. Entre 1577 y 1579 lideró dos pequeñas expediciones: fracasó en su intento de reducir a los cimarrones y mestizos de la provincia de las Esmeraldas y dejó inconclusa la búsqueda de una nueva ruta desde Quito al Océano Pacífico, por la tierra de los Yumbos. Como producto de esa experiencia ecuatorial, Cabello

[1] Sobre ese cambio, ver Firbas, 2000. *La Miscelánea antártica* fue publicada por primera vez, parcialmente, por Henri Ternaux-Compans en traducción francesa en 1840; por Jacinto Jijón y Caamaño en 1945; por Luis E. Valcárcel y el Instituto de Etnología de la Universidad de San Marcos en 1951; y en 2011 por Isaías Lerner. Esta última edición es la primera que se hace del manuscrito guardado hoy en la Universidad de Texas, Austin, «el más cercano al original» (Lerner, 2011, p. XIX). Las ediciones anteriores se hicieron de la copia que se conserva en la Biblioteca Pública de New York. Todas mis citas de la *Miscelánea* provienen de la edición de 2011, pero consigno también las páginas de la edición de 1951.

escribió una «relación verdadera» que presentó ante el virrey Martín Enríquez de Almansa en la corte de Lima en 1581 o 1582, acompañada de «estampa y retrato» de la tierra, hoy desafortunadamente perdidos[2]. Esa habría sido la primera redacción que después completó y convirtió en la *Verdadera descripción y relación larga de la provincia y tierra de las Esmeraldas*, texto de geografía moral, dedicado al licenciado Juan López de Cepeda, presidente de la Audiencia de Charcas desde 1580. En la elección del destinatario de su texto suponemos que influyeron al menos dos razones: el deseo de acercase al Licenciado para logar después intervenir en los territorios de fronteras de Charcas; y el conocimiento que el Licenciado tenía de las reducciones de cimarrones en Panamá, en su función de presidente de esa Audiencia, con lo cual era un lector ideal de la empresa de Esmeraldas[3].

Entre los escritos que se han conservado de Cabello, la *Verdadera relación de Esmeraldas* es su texto más antiguo, enunciado ya como obra —o monumento— y no como documento circunstancial[4]. Considerando

[2] Cabello, *Obras*, p. 75.

[3] Además de la dedicatoria, la *Verdadera relación de Esmeraldas* apostrofa a «vuestra señoría», sin duda el licenciado López Cepeda, según consta en las referencias a su esposa e hija al final del texto. El 22 de marzo de 1583 la relación estaba ya terminada y dedicada al Licenciado (ver los documentos notariales de Trujillo fechados ese día en Cabello, *Obras*, p. VII). El virrey había fallecido diez días antes, el 12 de marzo. La relación nada dice sobre esa pérdida, que debió de ser sentida para Cabello, puesto que el virrey le había dado el «beneficio del pueblo de San Juan del Valle de Ica» (*Obras*, p. 76). Antes de ser nombrado presidente de la Audiencia de las Charcas en 1580, López Cepeda fue oidor en Santa Fe y Lima y presidente de la Audiencia de Panamá, donde trabajó en la reducción de los cimarrones. Juan de Castellanos, en su *Historia del Nuevo Reino de Granada* (cuarta parte de sus *Elegías de varones ilustres de Indias*) le dedica unas octavas al Licenciado e indica que en 1573 pasó al Nuevo Reino (1997, p.1349). Cabello agrega que en diciembre de 1574 López de Cepeda llegó a Quito, procedente de Santa Fe, pero no pudieron encontrarse en esa ciudad porque Cabello iba de vicario para el pueblo de Ávila, en la Gobernación de los Quijos (*Obras*, p.70).

[4] En adelante uso el título abreviado de «Verdadera relación». La cito por la edición de Jijón de 1945. José Alcina Franch la reeditó en 2001, sin aportes textuales, aunque con una importante introducción antropológica. El manuscrito no lleva fecha; pero puede establecerse el término *post quem* en 1581 y el *ante quem* en marzo de 1583. Narra en quince capítulos la empresa misional y política de Cabello en Esmeraldas en 1577 y luego, entre 1578-1579, su intento de expedición desde Quito a la Provincia de los Yumbos, en compañía del obispo Peña, en búsqueda de una nueva salida al mar. La expedición fue interrumpida por el levantamiento indígena en Ávila y los hombres fueron reasignados a la defensa de los pueblos vecinos de Baeza y Archidona, al noreste

que tanto las experiencias ecuatoriales como la escritura de la relación sucedieron en medio del extenso período de preparación de la *Miscelánea antártica*, conviene hacernos algunas preguntas: ¿cómo se conectan ambas obras? ¿Se trata solo de una interrupción de la obra menor sobre la mayor o, por el contrario, de un proceso de maduración conjunto? ¿Cuál pudo haber sido el impacto de las experiencias ecuatoriales y la escritura de la *Verdadera relación* en la *Miscelánea antártica*? ¿Qué podemos aprender de una lectura que reconstruya los nudos discursivos entre ambos textos? Por tanto, en las páginas que siguen intentaré esbozar algunas respuestas. El enfoque del presente estudio recae en la *Verdadera relación*, pero pensada como texto de formación y expresión de un proyecto intelectual y de una poética y política humanísticas.

Empecemos señalando los puntos más notables donde el relato local de Esmeraldas se encuentra con la trama global de la *Miscelánea*. Por un lado, al final de su relación, Cabello da noticia del arribo del navegante inglés Francis Drake al Callao y Paita en 1579, después de atravesar el Estrecho de Magallanes, hecho que «puso en mayor alboroto este Reino»[5] y detuvo la expedición de Cabello desde Quito hacia la costa, insertando abruptamente la geografía magallánica y el mundo antártico en la política virreinal peruana y en la imaginación cosmográfica de Cabello. Por otro lado, las migraciones, los asentamientos afro-indígenas y los efectos del comercio portugués presentes en la costa de Esmeraldas habrían también ampliado su entendimiento de los remotos desplazamientos humanos desde la India a Patagonia que sustentan sus teorías sobre los orígenes de los indios del Perú. De un modo indirecto, los sucesos de Esmeraldas no son tampoco ajenos al cuento de amores indígenas de Quilaco y Curicuillor incluido en la *Miscelánea*, entramado con la caída de los incas y la llegada de los patriarcas-conquistadores para la formación de las nuevas élites mestizas peruanas[6].

Finalmente, una revisión del único fragmento conocido de un libro hoy perdido sobre la tierra de Los Chunchos, escrito por Cabello en

de Quito. Un último esfuerzo por retomar la salida al mar fue frustrado por la llegada intempestiva de Drake al Perú.

[5] Cabello, *Obras*, p. 74.

[6] Sonia Rose ha apuntado que la primera «miscelánea» —con ese título— escrita en castellano sería la de Cabello (Rose, 2009, p. 158). Para una revisión de la cosmografía —género cercano a la miscelánea— y las ideas geográficas de Cabello y sus mapas, ver Firbas, 2004 y Rose, 2009.

1596 después de su trabajo misional en ese territorio del Antisuyo, nos permite completar su imagen compleja de humanista y representante del imperio cristiano, al mismo tiempo que baquiano sudamericano, cuyo pensamiento y acciones se desarrollaban sobre un vasto espacio geográfico, proyectándose más allá de los territorios previamente controlados por el estado Inca o la administración colonial.

Las derrotas de una vida antártica

Miguel Cabello Balboa, natural de la villa de Archidona en Málaga, nació entre 1530 y 1535 y murió hacia 1608, quizá en Camata, actual territorio de Bolivia, en la Andes amazónicos. Su vida nos es conocida muy fragmentariamente, a través de documentos y referencias que el mismo autor consigna de sus viajes[7].

Según su propio testimonio, fue bisnieto de Pedro Cabello, montero del rey; y nieto de Gonzalo Fernández Balboa, capitán en Motril y Salobreña. Este capitán fue hermano de Vasco Núñez de Balboa, el descubridor del Mar del Sur. Su herencia explica que el joven Miguel residiera en la corte en Valladolid en 1555. Pero desengañado del ocio cortesano y deseoso de mejor servir a su rey, como sus mayores, se hizo soldado en Flandes, según cuenta en una carta de 1578. Regresó a España y cursó estudios, seguramente en alguna ciudad de Andalucía: «vuelto a mi tierra… el poco patrimonio que me había quedado gasté en estudios»[8]. Llegó al Perú hacia 1566, movido por la curiosidad de conocer el Nuevo Mundo después de haber visto buena parte de Europa[9].

[7] Los mejores estudios de su biografía siguen siendo los de Alberto Tauro, 1945 y Luis E. Valcárcel, 1951. A partir de la década de 1940 la bibliografía sobre Cabello aumentó significativamente.

[8] Cabello, *Carta al rey*, fol. 3r.

[9] Cabello, *Miscelánea*, 2011, p. 10; 1951, p. 4. Cabello da alguna información sobre su vida anterior a Indias en una carta al rey firmada en Quito en febrero de 1578, luego de su experiencia en Esmeraldas. Dice el autor: «Y como yo no heredase de mis mayores sino sola esta leal inclinación y justo deseo de siempre servir a vuestra majestad, éste me sacó de mi patria en mis primeros años y llevó a vuestra corte real, residiendo en Valladolid el año de cincuenta y cinco. Y conociendo yo que el ocio cortesano no levantaba en renombre a los que en vuestro servicio lo deseaban *tener*, con el capitán don Rodrigo de Bazán, natural de Toro, pasé en Flandes. Y vuelto a mi tierra al tiempo que vuestra majestad tengo referido, el poco patrimonio que me había quedado gasté en estudios. Pasé a estas Indias Occidentales y en el obispado de Quito me ordené sacerdote, para poder mejor servir a Dios nuestro señor y a Vuestra Majestad, lo cual creo

Traía además la curiosidad intelectual de dilucidar las viejas migraciones humanas desde las geografías bíblicas hasta las tierras americanas. Entró al Perú por Tierra Firme, conoció al conquistador Gonzalo Jiménez de Quesada en Santa Fe de Bogotá y pasó a Quito donde se ordenó sacerdote en 1571, ciudad en la que se relacionó con el obispo Pedro de la Peña. Como ya se ha mencionado, encabezó en 1577 una pequeña embajada y misión para reducir a los negros cimarrones, indios y mestizos de la Provincia de Esmeraldas; y en 1579 intentó trazar una nueva ruta desde Quito hacia el mar, por el noroeste. Su amistad con el obispo de Quito le habría permitido acceder a un curato en la zona, con lo cual pudo conseguir un vestido digno para presentarse en la corte de Lima y ofrecer, como servicio al virrey, su relación de los hechos y geografía de la provincia de Esmeraldas. Suponemos que allí, en recompensa, el virrey le asignó el curato de San Juan de Ica, al sur de Lima, donde pasó a residir desde 1583, quizá por diez años. En mayo de 1594 llegó al pueblo de Camata, desde La Plata, donde fue comisionado para entrar en la tierra de Los Chunchos, hacia el noreste del lago Titicaca, en los andes amazónicos. Durante ese año trabajó en misiones en Los Chunchos y después viajó a Chuquisaca para solicitar refuerzos, que no consiguió. Regresó a su curato en Camata, en donde habría permanecido hasta el final de su vida en 1608. No se conocen más noticias sobre su vida[10].

La vida de Cabello revela su voluntad constante de intervenir en las fronteras. Su trabajo como escritor parece responder directamente a esas intervenciones y a sus derrotas, así en su *Verdadera relación* o en su libro

se hace en la prosecución del viaje en que quedo ocupado» (Cabello, *Carta al rey*, fols. 2v-3r. Modernizo la ortografía, pero mantengo las peculiaridades fonéticas. La cursiva indica lectura dudosa).

[10] Luis E. Valcárcel supone que 1608 «fue el [año] de su fallecimiento, aun cuando no existe documento disponible que lo acredite» (1951, p. XXII). Aunque Cabello fue «clérigo presbítero» y no perteneció a ninguna orden religiosa, las crónicas de los agustinos en el Perú le dedican un capítulo a sus misiones en Los Chunchos y describen sus intentos infructuosos después de 1595 por continuar su empresa: «Llego al Perú, y en la ciudad de Chuquisaca solicitó con la Real Audiencia y con los demás Prelados y Superiores le diesen ministros para aquella empresa, y no pudiendo conseguirlo, se volvió triste a su curato de Camata, donde pasó lo restante de su vida, dejando con sumo desvelo a los Anamas y Paychavas, y sin esperanza de volver a verlos (Calancha y Torres, *Crónicas agustinianas del Perú*, p. 315). Sobre su trabajo de misiones en Los Chunchos, se conoce una carta de Cabello al virrey, firmada el 11 de septiembre en San Adrián de Chipoco y la «Orden y traza para descubrir y poblar la tierra de Los Chunchos y otras provincias», documento de pocas páginas (Jiménez de la Espada, 1885, t. II, pp. CXII-CXV y Cabello, *Obras*, pp. 79-82).

perdido sobre Los Chunchos. Del mismo modo, la *Miscelánea antártica* puede también entenderse como una intervención letrada en las fronteras del imperio cristiano —y en su episteme— para darles sentido a los pueblos y la naturaleza americanos en el tejido de las narrativas bíblicas y los saberes clásicos. Así, la geografía sudamericana, sus lenguas babélicas y multitud de naciones y nuevos mestizajes adquieren el valor de una muestra o corte sincrónico que explica largos procesos históricos; es decir, la observación del presente americano permite comprender mejor, diacrónicamente, la cosmografía cristiana. El presente inmediato de Cabello, sus exploraciones inacabadas en tierras de fronteras muestran claramente su trabajo por extender la historia moral cristiana sobre el desorden y la idolatría de una América conectada desde tiempos remotos con el Viejo Mundo. La escritura de Cabello y su inquisición en los orígenes son una forma de recuperar la unicidad del cosmos cristiano, de volver a atar los nudos que componían un único tejido humano.

Para acercarnos más a lo que habría sido el proyecto de Cabello, conviene repasar sus otros escritos, aunque solo los conozcamos por sus títulos. En el *Discurso en loor de la poesía*, poema anónimo de 1608 publicado en Sevilla en los preliminares del *Parnaso antártico* de Diego Mexía, Cabello es mencionado como una de las figuras principales de una supuesta «Academia antártica», nombre que reunía a una generación de criollos y españoles largamente radicados en América desde las últimas décadas del siglo XVI. El grupo comprendía escritores como Diego Mexía, Pedro de Oña, Diego Dávalos y una docena más que se distinguían en el ejercicio de los géneros y disciplinas más prestigiosos de la cultura europea y por su conocimiento de las tradiciones y naturaleza americanas, con lo cual marcaban su diferencia y suplemento respecto a los escritores metropolitanos[11]. Al margen de si existió o no realmente una academia que congregó a estos escritores, se identifican por una una poética común, para la cual el lugar de enunciación sudamericano es fundamental. Esta poética, que podemos llamar baquiana, se confunde con

[11] Sobre Cabello Balboa y la Academia Antártica, ver Tauro, 1948; Firbas, 2000; Mazzotti, 2000; y Rose, 2005. La Academia Antártica fue un grupo con afinidades intelectuales y afectivas y la vanguardia de las letras coloniales peruanas en esos años. Debe recordarse que Cabello fue el primero —hasta donde sabemos— en usar el adjetivo «antártico» programáticamente, según lo revela el título de su *Miscelánea* de 1586, que será después seguida por el *Parnaso antártico*, las *Armas antárticas* (c. 1609) y la *Miscelánea austral* (Lima, 1602), variante que confirma el modelo. Sobre este último título, ver Colombí-Monguió, 1985.

el momento inicial del discurso criollo. La portada impresa en Sevilla del *Parnaso antártico*, va adornada con un emblema en cuyo lema se lee: «Si Marte llevó al ocaso las dos colunas, Apolo llevó al Antártico Polo a las musas y al Parnaso». La contraparte de la expansión militar del imperio es el traslado de la poesía y las letras al otro polo. Ya no son solo compañeras del imperio, sino que se instalan y se enuncian desde otro lugar.

En ese contexto, la importancia de Cabello entre los escritores radicados en el Perú es indudable. Así lo evidencian las menciones admirativas a su nombre y obra en la época y, particularmente, el hecho de que el *Discurso en loor de la poesía* cite más obras de Cabello que de ningún otro autor de la supuesta Academia. Son cinco o seis títulos: «la Volcanea horrífica terrible»; «el militar elogio»; la *Miscelánea*; «La entrada de Los Mojos milagrosa»; «La comedia del Cuzco»; y «Vasquirana». Sigo el orden que da el poema[12].

Respecto a la primera obra, el mismo Cabello anotó en su *Verdadera relación* que sobre el «volcán de Quito» tenía «escrita primera y segunda parte, cuya primera anda impresa»[13]. Aunque la información en los versos del *Discurso* es mínima, podemos conjeturar que «Volcanea» correspondería a un poema, quizá en octavas, semejante al que años después escribió Pedro de Oña sobre *El temblor de Lima* (1609). Cabello habría escrito este hipotético poema después de la erupción de 1577 del Pichincha, el volcán de Quito, y lo habría entregado a la imprenta antes de 1583 (fecha última de la *Verdadera relación*). Considerando que el turinés Antonio Ricardo acababa de traer la imprenta a Lima en 1581, y que no obtuvo licencia oficial hasta 1583-1584, podríamos conjeturar que la «Volcanea» habría sido una edición clandestina tirada en la Ciudad de los Reyes. De ser así, este habría sido el primer poema impreso en el virreinato del Perú. Desafortunadamente, no tenemos ningún otro testimonio sobre este libro[14].

Lo cierto es que Cabello también escribió sobre los volcanes en su *Miscelánea*. En el capítulo 5 de la Tercera parte, exhibe su saber de

[12] Los títulos aparecen en los versos 556-564 del *Discurso*, poema en tercetos (808 endecasílabos), publicado en los preliminares de la *Primera parte del Parnaso antártico de obras amatorias, con las 21 epístolas de Ovidio y el In Ibin en tercetos* de Diego Mexia, autor de la traducción castellana de Ovidio (Sevilla, 1608, ver fols. 20v-21r). Ver la edición de Antonio Cornejo Polar (1964), reimpresa con estudios de José Antonio Mazzotti, Luis Jaime Cisneros y Alicia de Colombí-Monguió (Cornejo, 2000).

[13] Cabello, *Obras*, p. 10.

[14] Porras Barrenechea (1940, p. 197) fue el primero en notar esa referencia al impreso sobre el volcán de Quito en la *Verdadera relación*.

primera mano sobre el volcán de Quito y sus ciclos de erupciones, «hablando según lectiones de experiencia», no sobre lo «leído en autores», sino «como lo he visto andando, palpando, y considerando haciendo anatomía de ello, con no poco riesgo de mi salud y vida»[15]. Esta escritura sobre los volcanes confirma la poética de baquiano de Cabello y la importancia de su lugar de enunciación.

Los versos del *Discurso* parecen dar una lista cronológica de las obras de Cabello, desde la «Volcanea» hasta la «comedia del Cuzco y Vasquirana», trazando un arco de unos veinte años de producción textual en el Perú[16]. Sobre el segundo título, llamado «el militar elogio», nada sabemos. ¿Podría tratarse de un panegírico del virrey Francisco de Toledo, quien dejó el Perú en 1581 o quizá de García Hurtado de Mendoza, con quien Cabello mantuvo correspondencia? La lista de obras no hace mención de la *Verdadera relación*, pero sí del desaparecido libro sobre Los Chunchos de 1596, referido como «La entrada de los Mojos»[17]. Finalmente, la mención de la comedia del Cuzco nos invita también a la especulación, a partir de los otros escritos de Cabello. Recordemos que la *Miscelánea* incluye una historia de amores indígenas con final feliz que bien podría estar en la base de esa «comedia». Por otro lado, la trayectoria intelectual y de vida de Cabello sugieren que esa comedia cuzqueña tocaría también territorios de frontera, quizá de la región de Vilcabamba y los Andes amazónicos, tierras en las que Juan de Miramontes Zuázola, escritor contemporáneo de Cabello y cercano a su poética, sitúa también los amores, aunque trágicos, de Curicoyllor y Chalcuchima, insertos en su poema épico *Armas antárticas*[18]. En carta al virrey de 1594, Cabello denomina las «espaldas del Cuzco» a la entrada al territorio de los guarayos y al Paititi[19], zona a la que también bautiza con el nombre de «Nuevo Pirú» en las páginas de su *Orden y traza para*

[15] Cabello, *Miscelánea*, 2011, p. 285; 1951, p. 228.

[16] Con la erudición que le caracterizaba, en 1945 Guillermo Lohmann sugirió que la comedia del Cuzco trataría de historia indígena, mientras que «Vasquirana» (del personaje Vasquirán) probablemente estaba inspirada en la historia napolitana de la *Question de amor de dos enamorados* (citado en Tauro, 1948, p. 179).

[17] Los Moxos o Mojos era región contigua a la tierra de Los Chunchos y zona profunda de fronteras donde el Antisuyo podía tocarse con la nación chriguana y el mítico Paititi. Ver Saignes, 1981.

[18] Ver Firbas, 2006, p. 107, sobre las posibles conexiones entre el relato de amores indígenas en Cabello y Miramontes.

[19] Cabello, *Obras*, p. 89.

descubrir y poblar la tierra de Los Chunchos[20]. Quizá esa desconocida «comedia del Cuzco» habría trazado algún nuevo puente hacia las fronteras de los Antis que Cabello conoció en su vida al servicio de un ideal imperio humanista. No es más que una conjetura. Recordemos que la *Miscelánea* se cierra con el anuncio de una Cuarta parte que contaría las «jornadas, conquistas y descubrimientos; terremotos, volcanes» etc., acaecidos en los cincuenta y tres años de dominio español del Perú[21]. Esa Cuarta parte, nunca escrita, de alguna manera estaba ya cifrada en la misma vida y en los demás textos de Cabello.

La «Verdadera relación de Esmeraldas»[22]

Recordemos que Cabello Balboa terminó la redacción de su *Miscelánea antártica* hacia 1586. Como ya se ha señalado, en 1577 dirigió una pequeña expedición «sólo con cuatro compañeros» para pacificar la Provincia de las Esmeraldas[23]; y una segunda empresa para trazar una nueva ruta entre Quito y el Océano Pacífico. Estuvo en Lima en 1582 y debió participar de los debates del Tercer Concilio Limense, reunión de las autoridades religiosas de la extensa provincia eclesiástica de Lima, que abarcaba desde Centroamérica hasta Chile y Paraguay. El Concilio produjo una nueva política unificada de evangelización con la redacción e impresión de la *Doctrina christiana y catecismo para instrucción de los indios* (1584). La evangelización americana entraba así en su fase contrarreformista y perseguía un ideal de mayor homogeneización y control insti-

[20] Cabello, *Orden y traza*, t. II, p. CXV.

[21] Cabello, *Miscelánea*, 2011, p. 547; 1951, p. 483.

[22] En 1940 Raúl Porras Barrenechea publicó una primera y breve noticia del manuscrito de la *Verdadera relación*. Jacinto Jijón y Caamaño la publicó en Quito en 1945 en un volumen de *Obras* de Cabello, junto con la primera edición completa de la *Miscelánea antártica*, más otros documentos. Jijón trabajó con un traslado o copia manuscrita de la *Verdadera relación* que le cedió Roberto Levillier en Lima en 1925 (Cabello, *Obras*, p. IX). No preparó un estudio detallado de los textos ni del autor porque quizá apuró su edición para así anticiparse a una probable publicación de Porras. Cabello habría jugado algún papel simbólico para las historiografías nacionales del Perú y Ecuador en esos años en que ambos países se enfrentaron en un conflicto militar en 1941-1942. Cabello vivió, por supuesto, en una época de otras fronteras y tanto sus actividades como sus textos y política buscaron trazar puentes y rutas que produjeran acercamientos y continuidades, dentro del marco imperial cristiano. Su trabajo y proyectos en América se extienden hoy, por lo menos, sobre los territorios modernos de Ecuador, Perú y Bolivia.

[23] Cabello, *Carta al rey*, fol. 1r.

tucional. En ese contexto, Cabello trabajaba también para reducir la diversidad americana, sometiéndola tanto al control de la administración colonial como a las narrativas bíblicas, a través de empresas religiosas y políticas o de sus escritos.

En la *Verdadera relación*, Cabello narra su intento de reducir o pacificar a los esclavos fugitivos, mulatos, mestizos, indígenas y al menos un portugués que vivían ocultos en la selva montañosa ecuatorial, resistiendo el orden colonial. Cabello entró en el territorio con sus cuatro asistentes y con un documento real que hacía gobernador de Esmeraldas al africano Alonso de Illescas, cabeza de la población, natural de Cabo Verde. Illescas había pasado como esclavo de niño a Sevilla con la familia de donde tomó su nombre. En 1553 naufragó en Esmeraldas y huyó hacia «el monte adentro» junto con otros 22 negros[24]. Con el tiempo, los cimarrones establecieron alianzas con los indios niguas de la zona, aprendieron su lengua, y recibieron nuevos pobladores negros y mulatos. Cuando llegó Cabello en 1577, Illescas llevaba más de veinte años viviendo al margen del control colonial, con «mando y señorío entre los negros e indios»[25]. Mantenía una relación ambigua con el mundo español, socorriendo a sus náufragos, pero apartándose del poder colonial y preservando ostentosamente su condición de cristiano y ladino. Cabello esperaba que Illescas y su gente salieran de su palenque y se redujeran pacíficamente, como lo habían prometido después de sus primeras negociaciones. Sin embargo, la espera fue vana.

En la narración de la espera, Cabello inserta en su texto una traducción en endecasílabos de un salmo 137 [136] que su asistente Juan de Santa Cruz cantó, de noche, acompañado de una «mal acordada vigüela»[26]. El salmo evoca la caída de Jerusalén y el destierro en Babilonia, y pone en escena el acto mismo de cantar en una tierra ajena y enemiga[27]. En el contexto babilónico de Esmeraldas, el salmo sirve para corregir los vicios y confusión de otras voces, lenguas y cantos que también aparecen en el texto. Cabello repite numerosas veces el carácter babilónico de su experiencia. Al igual que para fray Luis de León, para

[24] Cabello, *Obras*, p. 18.

[25] Cabello, *Obras*, p. 20.

[26] Cabello, *Obras*, p. 49.

[27] La traducción castellana de Cabello empieza: «Sobre las babilónicas corrientes / no para descansar nos asentamos / nuestros cansados ojos echos [sic] fuentes, / con lágrimas su curso acrecentamos» (*Obras*, pp. 49-50).

Cabello la poesía de los salmos sería una lengua divina que restituía la unidad perdida por la confusión[28]. Su traducción forma parte, sin duda, de una tradición humanística europea, pero diferenciada aquí por el contacto y la experiencia con una realidad americana que actualizaba el remoto mundo bíblico en el presente colonial. América remitía naturalmente al caos babilónico. La experiencia de Cabello con la diversidad humana de Esmeraldas y la formación de nuevas comunidades a partir de grandes migraciones, naufragios y encuentros habrían funcionado como un laboratorio para el desarrollo de sus ideas sobre el origen de los indios del Perú, descendientes del Ophir bíblico.

No obstante, la conexión más profunda entre la *Verdadera relación* y la imaginación antártica de Cabello surgió de la inesperada llegada de Francis Drake al Perú a través del Estrecho de Magallanes. Este hecho canceló la empresa de Cabello para consolidar una nueva ruta entre Quito y el mar, basada en información que él había obtenido de los contactos entre los hombres de Illescas y los indios yumbos. Con Drake llegó una nueva forma de mirar el continente, entramado ahora en una nueva circulación global. Para la administración colonial, la aparición del inglés modificó para siempre la geopolítica del virreinato y su estrategia de defensa; mientras que para Cabello, la presencia de Drake en el Perú confirmaba que los confines australes habían servido de rutas y puentes para la entrada en América del Sur de antiguas migraciones humanas. Una vez más, los hechos del presente podían resolver las remotas tramas históricas y señalar orígenes, dotando así de orden y unicidad a las fronteras: el espacio privilegiado de las indagaciones de Cabello[29].

La relación sobre Esmeraldas es además una historia de parejas, procreaciones y mestizajes de gran complejidad[30]. Aquí nos interesa esbozar

[28] Sobre la lengua de los salmos en fray Luis, ver J. Pérez, 1994, p. 55. Aurora Egido estudia la importancia de Babel y Babilonia —conceptos que se confunden— en el humanismo del XVI y la importancia de Babel en las ideas lingüísticas y la política religiosa de la época: «La identificación del Dios Uno con la lengua única, y de la diversidad idiomática con la diversidad de dioses, es argumento que subyace en todas las discusiones sobre el poliglotismo» (1998, p. 17).

[29] Sobre Drake en el Perú, ver Firbas, 2006, pp. 83-91.

[30] Ver la Introducción de José Alcina Franch a su edición que publicó con el título de *Descripción de la Provincia de las Esmeraldas*, donde estudia la particular composición de los mestizajes de familias africanas (Illescas y Mangache) con indios niguas y de Nicaragua (2001, pp. 24-29). Jacqueline Álvarez-Ogbesor (2008) estudia Esmeraldas como un espacio de inversiones del orden colonial, donde el autor privilegia moral-

la posición de Cabello respecto de los mestizajes, considerando que en esos mismos años en que redactaba la *Miscelánea* y la *Verdadera relación* la situación política de los mestizos había empeorado en el virreinato del Perú. Sin embargo, en ese contexto y en el entorno más cercano a Cabello, el obispo de Quito Pedro de Peña mantuvo una posición favorable a los mestizos y su acceso al sacerdocio[31]. Considero —junto con S. Rose[32]— que Cabello siguió la línea de su obispo y, por tanto, su *Miscelánea antártica* mostraría su deseo de enaltecer a las élites mestizas del Cuzco, hijos de los patriarcas conquistadores con mujeres de la nobleza inca. En cambio, los mestizajes sin nobleza castellana y envilecidos por el desorden babilónico, como los que conoció durante su experiencia en Esmeraldas, no consiguen integrarse al orden colonial.

En su *Verdadera relación*, Cabello conjetura sobre los motivos por los que el africano Illescas —nominalmente gobernador de Esmeraldas— no cumplió con su palabra de salir del monte con su pueblo para integrarse formalmente a la sociedad virreinal. Cabellos imagina un discurso de un indio que habría desengañado a Illescas, haciéndole ver que las paces prometidas por los españoles serían un «perpetuo y doloroso llanto» de esclavitud y castigos para todos[33]. No obstante, los indios no necesariamente poseían una moral superior a los cimarrones. Illescas, en tanto cristiano y ladino —casi un sevillano— se aproxima mucho al mundo español, pero sus actos de guerra lo señalan como un bárbaro

mente al indígena, corrompido por la influencia africana. Jean-Pierre Tardieu en el capítulo 2 de su libro *El negro en la real audiencia de Quito (Ecuador), siglo xvi-xviii*, estudia en detalle el contexto histórico de Esmeraldas y la formación del palenque de Illescas (2006, pp. 29-119).

[31] En 1578 se promulgó «la primera provisión regia con la prohibición general dirigida a todos los obispos indianos de administrar las órdenes sagradas a los mestizos» (Oleaechea, 1975, p. 648). Años antes, no pocos teólogos desaconsejaban ordenar mestizos. El Concilio limense de 1567, bajo la presidencia de fray Jerónimo de Loaysa, prohibió la ordenación de sacerdotes indígenas, pero no de los mestizos. Fray Pedro de Peña, antiguo profesor de la universidad de México, quien había llegado a Quito en 1566, continuó ordenando mestizos en su obispado (Olaechea, 1975, pp. 658-664).

[32] Rose, 2000, pp. 207-208.

[33] Cabello, *Obras*, p. 54. La complejidad de esa escena me excusa aquí del análisis. Ese episodio y las tradiciones letradas que le dan forma son materia de mi estudio que acompaña a la edición crítica que preparo de la *Verdadera relación*. En el artículo de Álvarez-Ogbesor (2008, p. 59) se asume que la voz del indio anónimo representaría «lo que en realidad piensa el religioso». No debe desestimarse que la autoridad de esas voces indígenas es siempre difícil de calibrar, en tanto que son voces de «bárbaros» e «idólatras».

extremo. Los nativos podían también mostrarse crueles, traicioneros y de poca fe, como en el levantamiento de Ávila, al oeste de Quito, donde en diciembre de 1578 los indios mataron a los pobladores españoles, según lo narra el mismo Cabello en el capítulo 14 de su *Verdadera relación*. Este levantamiento fue la primera interrupción en la empresa de Cabello para trazar la nueva ruta al Pacífico. La presencia de Drake terminará de enrarecer el clima y marcará el final de las acciones del clérigo presbítero en la zona[34].

Recordemos que hacia el final de la tercera parte de la *Miscelánea*, Cabello narra los amores del quiteño Quilaco y la cuzqueña Curicuillor, imbricados con las guerras fratricidas de Atahualpa y Guáscar. Los amores de esta pareja noble terminan con la muerte del quiteño y la llegada de Hernando de Soto al Cuzco, quien procrea una noble mestiza en Curicuillor. Cabello justifica la inserción de esta narrativa de amores porque en una miscelánea «es necesario que…se traten todas materias»[35]. Sonia Rose ha revelado las conexiones entre este relato y la *Historia del abencerraje y la hermosa Jarifa*, que empieza a circular impresa en España desde la década de 1560. En su ensayo, Rose demuestra que el largo episodio de amores de la *Miscelánea* buscaba enaltecer a los indígenas y mestizos, creándoles un origen noble y un pasado virtuoso, semejante al que en España proyectaba la novela morisca[36]. El cuento indigenista de Cabello debe verse como una respuesta simbólica a la política virreinal de recrudecimiento contra de los mestizos; así como en España «el triunfo de la moda morisca…. corresponde a un endurecimiento de la política real hacia los moros»[37]. En última instancia, la experiencia babilónica de Esmeradas se opone a la narración ideal de los mestizos virtuosos del Cuzco.

[34] No me ocupo aquí de la devastación de esos nuevos pueblos de nombres andaluces en los que, sin duda, Cabello tendría paisanos de Archidona.

[35] Cabello, *Miscelánea*, 2011, p. 476; 1951, p. 408.

[36] Rose, 2001, p. 209.

[37] Rose, 2000, p. 191. El artículo de Rose, «Una historia de linajes a la morisca: los amores de Quilaco y Curicuillor en la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa» es de lectura obligatoria para entender el modelo de la novela morisca y la función final de Leonor de Soto, hija mestiza de Hernando de Soto y Curicoillor, en la *Miscelánea*.

«Orden y traza» para la tierra de Los Chunchos

A modo de conclusión, conviene detenernos en lo que muy probablemente fue el último libro de Cabello: *Orden y traza para descubrir y poblar la tierra de Los Chunchos y otras provincias*. Solo se ha conservado un documento de unas cuatro páginas, copiadas de las cartas y papeles del virrey en Lima, publicadas por primera vez por Jiménez de la Espada en el tomo II de sus *Relaciones geográficas de Indias* en 1885[38]. La brevedad del fragmento no permite la reconstrucción de un texto que debió tener alguna extensión considerable, ya que el copista de la época lo califica de «libro»[39]. Sin embargo, el título descriptivo es de mucha utilidad y nos sugiere que aunque Cabello habría también recogido información sobre la geografía y los pobladores del Antisuyo, su libro respondía a otro proyecto. En este sentido, es sintomático que no haya repetido las palabras «relación» ni «descripción» de su texto sobre Esmeraldas y que, en cambio, haya optado por «orden y traza», términos que apuntan a otro uso de su experiencia. Después de Esmeraldas, Cabello escribió una suerte de mapa de una babilonia ecuatorial; en cambio, después de sus misiones en Los Chunchos, el clérigo habría escrito una especie de manual para una futura evangelización. Las palabras del título remiten a una disposición ideal, a un diseño y planificación, a una solución que sigue una regla que solo puede aplicarse con buen ingenio: *orden y traza*[40]. El título remite así a una propuesta de una política ideal para trabajar en las fronteras.

[38] Jiménez de la Espada fecha el documento entre 1600-1604. En el encabezado, después del título, se lee «por el P. Miguel Cabello de Balboa, sacado de un libro suyo. 1602-1603» (1885, t. II, p. CXII). No es claro de dónde provienen estas fechas, porque en el texto Cabello declara que escribe en 1596. No he conseguido todavía consultar el original.

[39] Covarrubias en su *Tesoro* (1611) indica que libro es «cualquier volumen de hojas, o de papel o pergamino ligado en cuadernos y cubierto». El concepto es muy amplio, pero parece exigir que contenga suficientes hojas para que vayan juntas en cuadernos.

[40] El *Diccionario de Autoridades* (1737 y 1739) trae varias acepciones para *orden*: colocación ideal de las cosas, el lugar que le corresponde a cada una, concierto, regla, buena disposición; y para *traza*: diseño, disposición, medio, figura de alguna cosa; el refrán «Hombre pobre todo es trazas» se explica porque «la pobreza por lo común es ingeniosa, aplicándose a buscar y poner en práctica todos aquellos medios, que discurre posibles para su alivio». Esta última definición bien podría describir los planes para evangelizar una tierra remota y en condiciones excesivamente precarias, como la experiencia de Cabello en Los Chunchos.

El copista que rescató las pocas páginas que nos quedan del libro seguramente se interesó por su carácter de manual para cualquier pacificación ideal. Obsérvese que el título completo apunta de modo abierto a «otras tierras». Si bien el fragmento no deja de hacer algunas referencias concretas a Los Chunchos, el texto se enuncia como un programa cuya aplicación podría hacerse en cualquier territorio fronterizo de misiones. En este sentido, las únicas páginas conocidas del *Orden y traza* pueden leerse como un decálogo para una buena conquista, que sería siempre una evangelización y pacificación de la tierra. Y aunque el texto no ofrece una lista ordenada de las características de la empresa, resulta sencillo identificar las ideas o preceptos centrales del texto, que comento y cito a continuación, enumerándolas para destacar así su estructura preceptiva:

1. «[S]e debe nombrar un capitán que no tenga cosa propia, sino que todo sea de todos, porque todos sean de él»[41].
2. El capitán llevará consigo dos o más sacerdotes apostólicos «sin ambiciones de obispar y vender este santo trabajo». El capitán es guardador y amparo de los ministros de Dios. Los soldados deben obedecer sus «mandamientos» como si vinieran de «padres y deudos mayores suyos». [La imagen recuerda la de los primeros conquistadores en la *Miscelánea*, verdaderos patriarcas.]
3. Los sacerdotes deberán predicar a los soldados para que no sean crueles con los indios ni les saqueen sus casas. Y si hubiere refriega, que los soldados «se abstengan lo más que pudieren de cometer homicidio» porque no sólo es grave ofensa a Dios sino que «los indios que hoy mataren los llorarán mañana».
4. Que los soldados «se guarden de cortar árboles y plantas frutales». «No quemen ni destruyan las casas». [Seguramente Cabello recuerda aquí excesos que luego tuvieron serias consecuencias. En la *Verdadera relación* describe que encontró «muchos árboles frutales, cortados [por los indios] por el pie», señal de «gente alterada»[42].]
5. Los indios de tierras fértiles que producen todo el año no son de fiar. En cambio, «si hallaren provincia de tal temperamento que la cosecha della sea una vez sola en el año, esa tal tierra se

[41] Todas las citas que se incluyen en los próximos puntos proceden de Cabello, *Orden y traza*, pp. CXII-CXIII.

[42] Cabello, *Obras*, p. 51.

debe estimar, porque sus naturales serán más firmes y perseverantes en la paz». [Aunque estas ideas sobre la correspondencia entre el temperamento humano y de la tierra tenían larga tradición, Cabello parece ofrecerlas como un saber derivado de su experiencia. Expresan una moral (costumbres) conectadas con una geografía específica.]

6. «Háganles piadosos tratamientos» a los caciques si se los tuviere en prisión y que se les dé licencia si la piden para ir a apaciguar la tierra.
7. «Juegos no se permitan sino los de entretenimiento».
8. Si hubiere salinas en la zona, que «procuren con toda diligencia ocuparlas y tenerlas por suyas, porque hará esta diligencia venir al yugo de la obediencia a los naturales».
9. Que todos los días se celebre misa «y no excluyan a los bárbaros naturales ni les prohíban el hallarse presentes».
10. Que la entrada no se llame jornada contra Los chunchos, «sino desde su principio se nombre contra los *Guarayos*, nación tan cruel enemiga dellos como atrás habemos demostrado». Con tal nombre, se podrá reclutar indios que acompañen a los españoles. [La cita indica además que Cabello habría dedicado parte de su libro a narrar las guerras entre chunchos y guarayos].

Las ideas de Cabello para una jornada exitosa en tierras de frontera se asientan sobre la larga experiencia de su vida americana y sobre el mismo orden cosmográfico que había desarrollado en su *Miscelánea antártica*. A diferencia de la *Verdadera relación*, cuyo contenido describía los acontecimientos vividos en Esmeraldas, el *Orden y traza* parece un texto que proyecta hacia el futuro los valores ideales de los primeros conquistadores, hombres con estatura de patriarcas, como Hernando de Soto. El presente queda como un mundo no resuelto. La lengua armoniosa y reconfortante de los salmos no ha conseguido todavía disolver las babilonias. Cabello muestra un interés estratégico y humanístico en el bienestar de los indios. Alberto Tauro lo definió como un «renacentista a quien la acción permitió conciliar la fe dogmática y las afinidades humanísticas»[43]. Pero se trata, además, de un humanista que actúa en un espacio diferente, en ese mundo antártico y Nuevo Pirú que construye entre sus lecturas y sus experiencias. El viaje a América

[43] Tauro, 1948, p. 171

para Cabello no solo supuso un evidente desplazamiento en el espacio, sino cierto movimiento en el tiempo. Los indios peruanos se convirtieron en sobrevivientes de una estirpe bíblica y las fronteras del imperio ponían en escena, en el presente, los remotos acontecimientos del Antiguo Testamento. En la gran narrativa de Miguel Cabello Balboa, las fronteras de Esmeraldas y Los Chunchos cumplen, en un nivel profundo, el papel de mostrar, como en un laboratorio histórico, la realidad de contactos, intercambios, violencia y mezclas que acompañan los procesos de migración y expansión política. Su servicio al rey, desde tierras americanas, más que el de un hombre de acción fue el de un narrador, de un escritor de desplazamientos y movimientos humanos, de un humanista que revela detrás de las diferencias de los pueblos sus íntimas conexiones con un mismo organismo cristiano. Pero también es un narrador de obstáculos, de lugares donde el flujo y los contactos humanos no se resuelven en una unidad: las fronteras inevitables e imprescindibles del imperio.

Bibliografía

Alvarez-Ogbesor, Jacqueline, «Subversión, ficción, inversión del orden colonial y ambivalencia discursiva en la *Verdadera descripción y relación larga de la provincia y tierra de las Esmeraldas*, de Miguel Cabello de Balboa», en *Autores y actores del mundo colonial: Nuevos aportes interdisciplinarios,* ed. Verónica Salles-Reese y Carmen Fernández, Quito, USFQ, 2008, pp. 51-60.

Cabello Balboa, Miguel, *Carta al rey* de 1 de Feb. 1578, Archivo General de Indias, Quito, 22, N.1.

— «Orden y traza para descubrir y poblar la tierra de Los Chunchos y otras provincias, por el P. Miguel Cabello de Balboa, sacado de un libro suyo», en Marcos Jiménez de la Espada, ed., *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid, Tipografía de Manuel Hernández, 1885, tomo II, pp. CXII-CXV.

— *Obras*, Quito, Editorial Ecuatoriana, 1945.

Cabello Valboa [sic], Miguel, *Miscelánea antártica*, ed. Luis E. Valcárcel e Instituto de Etnología, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951.

Cabello Balboa, Miguel, *Descripción de la provincia de Esmeraldas*, ed. José Alcina Franch, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2001.

Cabello Valboa [sic], Miguel, *Miscelánea antártica*, ed. Isaías Lerner, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2011.

Calancha, Antonio y Bernardo Torres, *Crónicas agustinianas del Perú*, ed. Manuel Merino, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1972.

Castellanos, Juan de, *Elegías de varones ilustres de Indias*, ed. Gerardo Rivas Moreno, Bogotá, Gerardo Rivas Moreno, 1997.

Colombí-Monguió, Alicia, *Petrarquismo peruano: Diégo Dávalos y Figueroa y la*

poesía de la Miscelánea Austral, Londres, Tamesis Books Limited, 1985.
Cornejo Polar, Antonio, *Discurso en loor de la poesía*, Lima/Berkeley, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2000.
Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*, ed. Ignacio Arellano y Rafael Zafra, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2006.
Dávalos y Figueroa, Diego, *Primera parte de la Miscelánea austral*, Lima, Antonio Ricardo, 1602.
Egido, Aurora, «Erasmo y la Torre de Babel. La búsqueda de la lengua perfecta», en *España y América en una perspectiva humanista. Homenaje a Marcel Bataillon,* ed. Joseph Pérez, Madrid, Casa Velázquez, 1998, pp. 11-34.
Firbas, Paul, «Escribir en los confines: épica colonial y mundo antártico», en *Agencias criollas. La ambigüedad colonial en las letras hispanoamericanas*, ed. José Mazzotti, Pittsburgh, Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, 2000, pp. 191-213
— «La geografía antártica y el nombre del Perú», en La *formación de la cultura virreinal. Tomo II. Siglo XVII,* ed. Karl Kohut y Sonia Rose, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2004, pp. 265-287.
— «Estudio introductorio», en Miramontes Zuázola, Juan, *Armas antárticas*, ed. Paul Firbas, Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006, pp. 15-155.
Jiménez de la Espada, Marcos, ed., *Relaciones geográficas de Indias*, Madrid, Tipografía de Manuel Hernández, 1885, tomo II, pp. CXII-CXV.
Lerner, Isaías, «Introducción», en Cabello Valboa, Miguel, *Miscelánea antártica*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2011, pp. IX-XXXVII.
Mazzotti, José Antonio, «Introducción», en Cornejo Polar, Antonio, *Discurso en loor de la poesía*, Lima/Berkeley, Centro de Estudios Literarios Antonio Cornejo Polar, 2000, pp. IX-XXXIX.
Olaechea Labayen, Juan B., «La primera generación mestiza de América en el clero», *Boletín de la Real Academia de la Historia,* 172.3, 1975, pp. 647-683.
Pérez, Joseph, *El humanismo de Fray Luis de León*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1994.
Porras Barrenechea, Raúl, «Un inédito de Cabello Balboa», *Revista de Indias,* 1.1, 1940, pp. 194-197.
Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana* [Diccionario de Autoridades], Madrid, Imprenta de la Real Academia Española. 1737 y 1739. Tomos V-VI.
Rose, Sonia, «La formación de un espacio letrado en el Perú virreinal», *Cuadernos hispanoamericanos,* 655, 2005, pp. 7-13.
— «Una historia de linajes a la morisca: los amores de Quilaco y Curicuillor en la *Miscelánea antártica* de Cabello Valboa», en La *formación de la cultura virreinal. I: La etapa inicial*, ed. Karl Kohut y Sonia Rose, Madrid/Frankfurt,

Iberoamericana/Vervuert, 2004, pp.189-212.

— «El mapa dibujado y el mapa escrito: América en la *Miscelánea Antártica* de Miguel Cabello Balboa», en *América en la cartografía a 500 años del mapa de Martin Waldseemüller,* ed. Alicia Mayer, México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, Cátedra Guillermo y Alejandro de Humboldt, GM Editores/Espejo de Obsidiana, 2009, pp. 157-187.

Saignés, Thierry, «El piedemonte amazónico de los Andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII», *Bolletín del Instituto Francés de Estudios Andinos,* 10.3-4, 1981, pp.141-176.

Tardieu, Jean-Pierre, *El negro en la real audiencia de Quito (Ecuador), siglo XVI-XVIII.* Quito y Lima: Abya Ayala, IFEA y Coopi, 2006.

Tauro, Alberto, *Esquividad y gloria de la Academia Antártica*. Lima, Huascarán, 1948.

Valcárcel, Luis E., «Vida de Miguel Cabello Valvoa», en Cabello Valboa, Miguel, *Miscelánea antártica*, ed. Luis E. Valcárcel e Instituto de Etnología, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1951, pp. XVII-XL.

ACULTURACIÓN A LA INVERSA:
LA INDIANIZACIÓN DE LOS CONQUISTADORES

Esteban Mira Caballos
Academia Dominicana de la Historia

Introducción

Tras el contacto, encuentro o choque de civilizaciones se produjeron de manera inmediata trasvases culturales en un doble sentido, muy a pesar de que a la postre la cultura *inferior* terminó sucumbiendo ante la invasora. Esto ha sido una dinámica frecuente en la historia de la humanidad, en la que reiteradamente las culturas más atrasadas desaparecieron ante el avance de las más avanzadas. Ahora bien, como no podía ser de otra forma, estas interacciones afectaron a unos y a otros. Toda banda, tribu, jefatura o estado es fruto de un complejo proceso de interrelaciones internas y externas, como bien demostró en el siglo pasado Eric Wolf[1].

Con los amerindios, la política de los europeos estuvo clara desde el principio: su conversión y su integración como *labradores de Castilla*. A eso llamaban en el siglo XVI, *vivir en policía*. Todos tenían claro que la empresa indiana no estaría concluida hasta que los nuevos súbditos hablasen el castellano y practicasen la religión católica. De hecho, desde 1550 encontramos disposiciones reales para que no se demorase la enseñanza del castellano a los indios, considerándola un vehículo fundamental para la adopción de las costumbres hispanas. Obviamente, si algunos religio-

[1] Cit. en Hobsbawm, 1998, pp. 176-177.

sos aprendieron las lenguas nativas no fue tanto por un afán altruista de conservación sino para lograr una más rápida conversión y aculturación. Hubo decenas de casos, como el del jesuita Juan Font que cultivó la lengua de Vilcabamba para catequizar personalmente, sin necesidad de usar intérpretes. También fray Domingo de Santa María dominó el habla mixteca, publicando incluso un catecismo en dicha lengua, mientras que Vasco de Quiroga editó otra doctrina en el idioma de Michoacán. Incluso fray Bernardino de Sahagún, padre de la antropología, no lo hizo por un afán de conocimiento sino como un medio para hacer más eficiente su conversión.

Los aborígenes se resistieron hasta donde pudieron a aceptar las premisas religiosas e ideológicas que trataron de imponerles. Se trata de una circunstancia lógica, ampliamente documentada en otras conquistas, en otros lugares y en muy diversas cronologías, debido a la fuerte resistencia al cambio que muestra la estructura de las mentalidades[2]. Sin embargo, paralelamente al rechazo de las cuestiones ideológicas, se produjo una aceptación rápida de una buena parte de la cultura material, en tanto en cuanto contribuía a mejorar su quehacer diario. Ya en los primeros años del descubrimiento, los taínos antillanos, a la par que se rebelaban contra el poderío español, aceptaron con una rapidez sorprendente determinados rasgos de su cultura material que, por diversas circunstancias, les interesaron. Y en este sentido, hay casos muy conocidos, como el de los animales domésticos que los adoptaron porque suponían una mejora sustancial en sus dietas y en su calidad de vida. Perros, caballos, cerdos y vacas fueron incorporados a su vida cotidiana con una enorme celeridad.

Rasgos indígenas de la cultura de los conquistadores

Pero a la par que se produjo una castellanización paulatina de los amerindios también se produjo el efecto contrario, es decir, la *indianización* del español, también llamada *aculturación a la inversa*[3]. Lo más usual fue la aceptación de algunos rasgos de la cultura de los conquistados. En cambio, la indianización plena fue absolutamente excepcional, por circunstancias obvias.

[2] Nishert, 1988, p. 54.

[3] Sanz, 1992, vol. II, p. 304. Otros historiadores han utilizado el término de transculturación a la inversa que nos parece más inapropiado porque el trasvase no fue total sino tan solo de ciertos rasgos culturales. Landolfi, 1977, p. 10.

La cultura culinaria

El mundo al que arribaron los europeos a finales del siglo xv resultó ser muy diferente del que habían dejado atrás. Pero no solo en sus gentes, en sus culturas y en sus tierras sino también en su clima. Lo primero que hicieron cuando pisaron suelo americano fue tratar de aclimatar a la fuerza las plantas que reportaban los frutos básicos de su alimentación. Una y otra vez se empeñaron en cultivar la trilogía mediterránea, con la intención de mantener su alimentación tradicional. En extensas áreas caribeñas fracasaron, simplemente porque las condiciones climáticas impidieron su desarrollo. No faltó quien atribuyese este fiasco a un castigo divino.

La consecuencia no se hizo esperar: se produjo una subida frenética de los precios. Su desabastecimiento terminó convirtiendo a la harina de trigo, el aceite y el vino en productos absolutamente prohibitivos. La mayor parte de la población debió transformar aceleradamente su dieta. Consumían productos de la tierra, sobre todo tortas de cazabe, maíz, ajes y, cuando podían, tomates, calabazas, pimientos y frutas tropicales. La dieta se completaba con carne de ternera o de cerdo que abundaba en las Indias. Y ello porque, pocos años después de la llegada de los hispanos, el ganado cimarrón se reprodujo sin control, tanto que la carne no adquiría precio y, en la mayor parte de los casos, sacrificaban decenas de miles de cabezas de ganado vacuno solo para extraerle el cuero con destino a la exportación. En cuanto al aceite de oliva, se vieron obligados a sustituirlo por la grasa animal —sebo— que, incluso, comercializaban en pipas.

En un plazo verdaderamente pequeño, la gastronomía tradicional indígena, además de la carne de los animales traídos por los europeos, se convirtieron en la base del sustento de los hispanos. Ya Marvin Harris demostró, hace algunos años, la gran capacidad de los humanos para comer todo aquello que les resultaba práctico, por encima de cuestiones genéticas o culturales[4]. Y efectivamente, así ocurrió en la Conquista; a falta de los alimentos propios de la dieta mediterránea, las huestes se dedicaron a robar la comida a los indígenas para llenar sus voraces estómagos. Solo hubo un alimento que no aceptaron, la chicha —el llamado vino indígena— realizado a base de fermento de maíz. Y ello por las connotaciones sociales, culturales y hasta rituales que el vino tenía,

[4] Harris, 1999, pp.11-13.

vinculado inalienablemente a la cultura europea y a la cristiandad. El vino se equiparaba con los vencedores y por extensión con el presente y el futuro; la chicha, en cambio, se relacionaba con los vencidos y, por tanto, con el pasado.

La herborística

Desde la llegada de los españoles al Nuevo Mundo se interesaron por las virtudes médicas de su naturaleza e intentaron extraer de las nuevas plantas americanas licores y elixires mágicos. La herborística indígena suscitó un gran interés, probando todo tipo de plantas, esperando encontrar así el remedio a las enfermedades que los flagelaban. Los indios eran grandes herbolarios, especialmente sus curanderos, chamanes o behiques, como bien explicó el cronista Gonzalo Fernández de Oviedo:

> Estos, por la mayor parte, eran grandes herbolarios y tenían conocidas las propiedades de muchos árboles y plantas e hierbas; y como sanaban a muchos con tal arte, teníanlos en gran veneración y acatamiento como a santos[5].

Efectivamente, aunque los behiques revestían todas sus sesiones curativas con un amplio ritual mágico-ceremonial en el que supuestamente intentaban extraer su mal al enfermo, lo cierto es que sus éxitos médicos estaban fundamentados en sus amplios conocimientos herborísticos[6]. Numerosos oportunistas intentaron *inventar* medicinas para comercializarlas tanto en el Nuevo Mundo como en Castilla. A partir de la década de los veinte, la Corona se preocupó bastante del envío de plantas medicinales a Castilla, no solo con la esperanza de que fuera útil médicamente sino también por la posibilidad que existía de que resultase una empresa lucrativa.

La importación de estas plantas medicinales fue aumentando con el paso de los años hasta el punto que ya en torno a 1530 se consumían grandes cantidades de palo de Guayacán en el hospital de las Bubas de Sevilla. Concretamente en julio de 1531 el emperador concedió cierta

[5] Fernández de Oviedo, *Historia*, vol. I, p. 112.

[6] Por ejemplo, Motolinía, refiriéndose a los indígenas de Nueva España dijo, que «hay algunos de ellos de tanta experiencia, que muchas enfermedades viejas y graves, que han padecido los españoles largos días sin hallar remedio, estos indios los han sanado», Motolinía, *Historia de los indios*, vol. II, p. 102.

cantidad de maravedís a Juan de Miranda, administrador del citado hospital sevillano, para que adquiriese ramas de este arbusto de la Española, pues había 80 enfermos que se estaban curando precisamente «con el agua del palo del guayacán»[7]. Resulta muy llamativo que recetas médicas descubiertas por los españoles apenas unos años antes se estuviesen administrando a los enfermos de los hospitales peninsulares. Esta circunstancia nos da una idea de la rapidez con que las plantas medicinales indígenas fueron introducidas en el mercado europeo. Pero, sin duda, el elixir indígena que más ampliamente se comercializó y se difundió en España fue el bálsamo del Guaconax. Este licor se extraía de un arbusto de este nombre que abundaba en las Grandes Antillas, especialmente en la región de Higüey (la Española)[8].

Hubo algunas costumbres más nocivas que también fueron desgraciadamente adoptadas por los europeos. Se trataba del tabaco, que era una planta ampliamente usada por los amerindios tanto en sus fiestas y areitos, como por los chamanes o behiques para adormecer a sus pacientes. Lo consumían de dos modos básicamente, a saber: una, en forma de polvos que aspiraban por la nariz, y otra, haciendo sahumerios hasta *emborracharse*. En un primer momento su consumo estuvo mal visto por la sociedad española motivo por el cual tan solo lo usó la población de color[9]. Los africanos adoptaron desde un primer momento esta nociva costumbre «porque dicen que cuando dejan de trabajar e toman el tabaco, se les quita el cansancio»[10]. En 1518, fray Ramón Pané envió unas semillas de tabaco a Castilla para el jardín de Carlos v, aunque con un fin únicamente ornamental. Sin embargo, pasadas algunas décadas se comenzó a introducir su consumo entre los españoles aunque exclusivamente por los beneficios medicinales que erróneamente se le atribuían. Ya Girolamo Benzoni destacó las virtudes del tabaco, pues a su juicio, remediaba los dolores de cabeza y además era cicatrizante, purgante y expectorante[11]. Unos años después el médico sevillano Nicolás Monardes volvió a elogiar la planta:

[7] Real Cédula a los oficiales de Sevilla, Ávila, 31 de julio de 1531. AGI, Indiferente General 1961, L. 2. Real Cédula a los oficiales de la Casa de la Contratación de Sevilla para que informasen de la cantidad de guayacán que había en las atarazanas de Sevilla, Ávila, 31 de julio de 1531. AGI, Indiferente General 1961, L. 2, fols. 88v-89r.

[8] Fernández de Oviedo, *Historia*, vol. II, p. 19.

[9] Benzoni, 1989, p. 148.

[10] Cassá, 2002, p. 309.

[11] Benzoni, 1989, p. 148.

> De muy pocos años a esta parte se ha traído a España más para adornar jardines y huertos… que por pensar que tuviese las maravillosas virtudes medicinales que tiene. Ahora usamos de ella más por sus virtudes que por su hermosura, porque cierto son tales que ponen admiración[12].

El propio Miguel de Cervantes, en su obra *Viaje al Parnaso*, destacó las excelencias del tabaco al que atribuía cualidades estimulantes de la actividad cerebral, potenciando la imaginación[13]. La popularización de su consumo no tardó en producirse. De hecho, hacia 1531 se decía de un vecino de La Habana, llamado Diego Núñez, que consumía tabaco «como indio y tenía una haba con otros tabacos»[14]. El tabaco arraigó tanto en los hábitos de los hispanos de ambos lados del océano, que fue una de las pocas plantas *medicinales* indígenas que en breve tiempo llegó a cultivarse en la propia Península.

Otros rasgos culturales

Encontramos infinidad de elementos y rasgos de la cultura material y espiritual amerindia en la cultura de los conquistadores. Para empezar habría que destacar el enorme aporte de vocablos indígenas que aparecían en la lengua de los conquistadores, así como la conservación de los nombres propios para designar accidentes geográficos, ríos, etc.[15]

En cuestiones defensivas hubo una adaptación a las condiciones que la geografía y el clima imponían a sus habitantes. En medio del clima tropical no servían las pesadas armaduras utilizadas por aquel entonces en Castilla de manera que los españoles improvisaron protecciones a base de materiales de la tierra muchísimo más ligeros. Según afirmaba Girolamo Benzoni, no solían llevar armadura por la humedad, por la abundancia de rocío y porque a menudo «debían dormir al aire libre» por lo que suponía un gran entorpecimiento[16]. De manera que en una carta de los oficiales de Santo Domingo a su majestad, fechada en la temprana fecha de 1515, le explicaban la excelencia de las armaduras de carey de las que tenían confeccionadas una veintena para otras tantas personas que se iban

[12] Álvarez Peláez, 1993, p. 251.

[13] López-Muñoz, 2007, p. 207.

[14] Juicio de residencia tomado a Gonzalo de Guzmán, Teniente de Gobernador de la isla de Cuba, 1531. AGI, Justicia 52, Pieza 1ª, fol. 657v.

[15] Sobre la temática puede verse la excelente monografía de Zamora, 1976.

[16] Benzoni, *La Historia del Mundo Nuevo*, p. 72.

a embarcar en una armada contra los caribes[17]. Sin embargo, esta idea de las armaduras de carey no fraguó porque, además de ser muy laboriosas, cuando se calentaban las conchas con el calor se volvían quebradizas y no protegían adecuadamente de las flechas indígenas[18].

Lo más frecuente fue la adopción de los llamados *escaupiles*, algo así como abrigos gruesos de algodón que impedían que las flechas alcanzasen el cuerpo. En el caso de los mexicas, solo los líderes y los guerreros de alto nivel iban ataviados con cascos de madera o cuero, botas de este mismo material ricamente ornamentadas y escaupiles. Eran muy útiles frente a las armas de los nativos, es decir, frente a las flechas, pero totalmente ineficaces frente a las armas de fuego. Sin embargo, dado que los amerindios no disponían de estas últimas, su seguridad era alta y sus inconvenientes menores que las armaduras castellanas. Es más, incluso conscientes de la importancia de los caballos y de que estos eran objetivo de sus oponentes, Hernán Cortés les colocó vigilancia de noche, cubriendo además sus cuerpos con *escaupiles* gigantes que impedían que las flechas les alcanzasen.

También la canoa se convirtió en un medio no solo de transporte sino también de uso cotidiano en la defensa naval, pues, como afirmó Roberto Cassá, eran más eficaces en aquellas aguas que los propios navíos europeos[19]. Estas pequeñas embarcaciones fueron frecuentemente utilizadas por los castellanos tanto como medio de transporte como para acciones bélicas. Y es que en ocasiones, estas naves ligeras eran el mejor remedio para enfrentarse a los escurridizos corsarios. Así, por ejemplo, en 1528, el mejor remedio que se encontró para luchar contra los franceses fue un pequeño bergantín, al mando del capitán Francisco Gorbalán, y dos canoas con varias decenas de indios flecheros procedentes de la isla Margarita[20]. Estos se enfrentaron a la armada francesa, capitaneada por Diego de Ingenios y formada por una nao, una carabela

[17] Carta de los oficiales de Santo Domingo a su majestad, Santo Domingo 5 de agosto de 1515. AGI, Patronato 172, R 5, fol. 120v.

[18] La idea de las armaduras de conchas de tortuga se descartó ya en la armada de Pedrarias y no parece que se hicieran muchas más, salvo casos muy excepcionales. Mena, 1998, pp. 110-112.

[19] Cassá, 2002, p. 309.

[20] Carta de los oficiales de la isla de San Juan a su majestad, Puerto Rico, 26 de septiembre de 1528. AGI, Patronato 176, R. 15. Relación de la Audiencia de Santo Domingo a su majestad, Santo Domingo, 19 de agosto de 1528. AGI, Santo Domingo 9, Ramo. 3, Núms. 27-28.

y un patache. El resultado fue la muerte de numerosos enemigos y la fuga de los navíos corsarios[21].

Asimismo, fueron muy utilizadas en Cubagua y en la isla Margarita para «la pesquería» de las perlas pues, según decían los contemporáneos, «para ello son mejores que bergantines»[22]. Se consideraba un navío muy ligero especialmente apto para aquellos mares, de manera que casi todas las expediciones contaban con alguna canoa o piragua caribe cuyas funciones venían a ser semejantes. De hecho, la conquista de la isla Margarita, se hizo con cinco navíos de remos y una piragua «equipadas de indios y ciertos españoles»[23].

Igualmente fueron bien acogidos diversos elementos de la tecnología indígena que aunque era muy rudimentaria se encontraba perfectamente adaptada a las necesidades del medio. En muchas áreas de Hispanoamérica se adoptaron eficientes técnicas de cultivo practicadas tradicionalmente por los indígenas. Así, por ejemplo, en las Antillas se usó durante décadas el cultivo de la yuca en montones tal y como habían hecho milenariamente los taínos. Los indígenas apilaban tierras en montones para luego enterrar en ellos la raíz[24]. Y los hispanos continuaron usando esta técnica que era bastante similar a la que se empleaba en las islas Canarias para el cultivo de la caña de azúcar[25].

Asimismo, las típicas hamacas indígenas fueron plenamente asimiladas por los conquistadores prolongándose su uso hasta nuestros días. Además de ser más prácticas para un clima caluroso como era el antillano, su aceptación estuvo directamente influida por el menor costo de las hamacas con respecto a las camas[26]. Y la aceptación fue tal que en la

[21] Otte, 1959, p. 50.

[22] Residencia tomada a Pedro Ortiz de Sandoval, gobernador de la isla Margarita por el licenciado Antonio López Cerrato, 1545. AGI, Justicia 64, Núm. 2, Ramo. 2B, fol. 17.

[23] Pleito sobre la conquista de la isla Margarita, 1534. AGI, Justicia 1003, Núm. 4, 1ª pieza.

[24] Rodríguez Morel, 2012, p. 253.

[25] Evidentemente, el vocablo «montón» es castellano y los hispanos lo conocían porque en las islas Canarias se usaba una técnica muy similar para el cultivo de la caña de azúcar. Desconocemos el nombre taíno.

[26] Así, en una subasta de los bienes de María Sánchez, vecina de La Habana, la hamaca se valoró en dos pesos y medio mientras que entre el colchón y las mantas se sobrepasaba el doble de esta cantidad. Inventarios de bienes de Mari Sánchez, mujer de Lope de Arrexeta, La Habana 11 de diciembre de 1546. AGI, Contratación 197, N 29.

armada de Pedrarias, aprestada en 1513, se embarcaron hamacas fabricadas ya en España[27].

Bien aceptado fue también el *bohío* o casa pajiza indígena pues, como muy bien afirmó Roberto Cassá, el bohío criollo no es otra cosa que una reproducción de la vivienda de los caciques indígenas[28].

Españoles indianizados

A continuación, nos referiremos a varios cientos de españoles —quizás miles— que asumieron plenamente las costumbres indígenas[29]. Y aunque los casos conocidos son muy diversos y estuvieron rodeados por circunstancias muy diferentes entre sí, es obvio que se pueden establecer algunas generalizaciones.

Huelga decir que casi todos ellos lo hicieron obligados por las circunstancias. La mayoría por haber sufrido un naufragio o por haber sido capturados o abandonados por su hueste. Caso muy excepcional fue el del sevillano Diego de Guzmán, que participó en la expedición de Hernando de Soto a la Florida. Este era muy aficionado al juego de naipes, pero un buen día lo perdió todo y decidió huir en compañía de una joven india. El adelantado le compelió a volver en varias ocasiones pero no quiso hacerlo por lo que decidieron abandonarlo a su suerte y continuar su viaje. También voluntario fue el caso de Pedro Calvo de Barrientos, que había sido afrentado por el gobernador Francisco Pizarro. En 1533 o 1534, estando en Jauja, cometió un hurto y el gobernador ordenó cortarle las orejas. Sintiéndose avergonzado y marcado de por vida, huyó al reino de Chile, donde sorprendentemente fue bien acogido por los indígenas en el valle de Copiapó[30]. Por tanto, sí que parecen estos casos voluntarios y algunos hasta definitivos, pero empujados por la adversidad o por el rechazo de sus propios compatriotas. Sin embargo, nadie en sus cabales abandonaba el bando de los vencedores para sumarse al de los vencidos si no tenía razones de peso para ello. Y ello, por dos motivos, a saber:

[27] Mena, 1998, p. 47.

[28] Cassá, 2002, p. 309.

[29] Sobre el particular puede verse el excelente artículo —ya citado— de Ángel Sanz Tapia donde, basándose en las crónicas de la conquista, recoge un buen número de esos españoles indianizados. Sanz, 1992, vol. II, pp. 303-367.

[30] Góngora Marmolejo, *Historia de todas las cosas*, pp. 90-91.

Primero, porque entre los invasores existía la idea generalizada de que los nativos eran holgazanes, borrachos, sucios y viciosos. Así, lo reflejan infinidad de crónicas y documentos de la época. Desgraciadamente, esta imagen se mantuvo durante buena parte de la época colonial, con nefastas consecuencias para la indianidad. En América no se recuperó la imagen del buen salvaje hasta finales del siglo XVIII cuando muchos criollos independentistas, los mismos que lo habían explotado durante siglos, contrapusieron el idílico mundo prehispánico a lo español. Además, la reacción de las huestes ante un compatriota indianizado no era precisamente tolerante. De hecho, en Cuba, hacia 1518, quemaron a «un indio español que andaba en hábito cristiano que se llamaba Juan Muñoz»[31]. No disponemos de muchos más detalles sobre la cuestión pero probablemente eran vistos como traidores lo que no dejaba de ser peligroso para su integridad física. Precisamente Gonzalo Fernández de Oviedo cuando refiere el caso de Gonzalo Guerrero y de otros seis hispanos que se quedaron entre los indios, no duda en tildarlos de «traidores, viles» y «heréticos»[32]. Asimismo, en 1543, cuando el capitán Alonso de Monroy encontró a un tal Francisco Gasco viviendo entre los araucanos y que se negaba a reintegrarse a la cristiandad, lo acusó de «infame» y de ser «más bárbaro que los mismos indios»[33]. Finalmente, Alonso de Monroy y Pedro de Miranda mataron al cacique y lo llevaron forzadamente al Perú. Sin embargo, una vez allí, desapareció sin dejar rastro, por lo que todos sospecharon que regresó con los indios, para reencontrarse con su esposa e hijos.

Y segundo, porque no estaba garantizado, ni muchísimo menos, un buen trato por parte de los nativos. Conocemos decenas de casos en los que los hispanos terminaron siendo asesinados, mientras que en otros sufrieron vejaciones y malos tratos. No debemos olvidar que se trataba de una invasión y, por tanto, de una guerra; unos luchaban por conquistar territorios y otros por salvar el mundo que conocían. Así, por ejemplo, el almagrista Diego Méndez Orgoños, tras ser derrotado en la batalla de Chupas, en 1542, se refugió en tierras del rebelde Manco

[31] Real Cédula a Gerónimo de Guzmán, 13 de octubre de 1518. AGI, Indiferente General 420, L. 8, fols. 115r-115v.

[32] Fernández de Oviedo, *Historia*, vol. IV, p. 9.

[33] Mariño de Lobera, *Crónica del reino de Chile*, p. 282. Cit. también en Sanz, 1992, vol. II, p. 345.

Cápac y estos lo asesinaron[34]. En otros casos, aunque salvaron la vida, fueron sometidos a todo tipo de malos tratos y vejaciones. De hecho, algunos de los españoles rescatados por las huestes, como Jerónimo de Aguilar, Juan Ortiz o Francisco Martín, pudieron relatar las vejaciones y malos tratos que sufrieron a manos de los indígenas[35]. Por citar un ejemplo concreto, del ecijano Jerónimo de Aguilar, cuando le preguntó Hernán Cortés por la tierra respondió lo siguiente:

> Que como le tenían por esclavo, que no sabía sino traer leña e agua y cavar en los maíces; que no había salido sino hasta cuatro leguas que le llevaron con una carga, y que ni pudo llevar e cayó malo de ello, y que ha entendido que hay muchos pueblos[36].

A tenor del propio testimonio del ecijano no parece que fuese tratado con una estima especial por ser extranjero sino al contrario, como un mero esclavo. También Gonzalo Guerrero fue esclavizado en un primer momento[37]. Si después consiguió gran prestigio social se debió a su esfuerzo en la guerra contra los enemigos de su cacique y a su capacidad para disciplinar y preparar a los nativos para la guerra. Por ello, se le otorgó el rango de jefe del ejército y se le ofreció en matrimonio una de las indias principales del lugar. Pero esta ascensión social fue excepcional dentro de este grupo de españoles que vivieron junto a los indios. Los otros dos casos conocidos en los que fueron bien acogidos, como el de Pedro Calvo de Barrientos o Francisco Gasco, pudo estar motivado por el origen mestizo de ambos, lo que probablemente facilitó la inclusión dentro de la cultura indígena.

La mayoría de estos indianizados eran hombres, pero no por alguna circunstancia especial sino simplemente porque en las primeras décadas había muy pocas mujeres y las posibilidades de que cayeran en manos indígenas eran más reducidas. No obstante, en la segunda década del siglo XVI, cuando el teniente de gobernador Diego Velázquez llegó a la actual zona de Matanzas, se encontró entre los indios a dos mujeres es-

[34] López de Gómara, *Historia general de las Indias*, vol. I, p. 218.

[35] En ambos casos fueron salvados de una muerte segura por la ayuda o la intervención de una mujer enamorada, vinculada familiarmente al cacique.

[36] Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, p. 144.

[37] Este caso ha sido analizado monográficamente por numerosos autores, entre ellos: Torres, 1992, vol. II, 369-386; Sanz, 1992, vol. II, 303-367; Campos Jara, 2011 pp. 157-187 y Zugasti, 2011, pp. 263-287.

pañolas que formaban parte de harén de un cacique. Al parecer, estaban plenamente indianizadas hasta el punto que las encontró totalmente desnudas[38]. Sin embargo, no conocemos más detalles sobre el caso. En Panamá, pocos años después, una mujer que iba en la hueste del capitán Meneses fue apresada. El cacique la tomó y vivió varios años con él hasta que otras mujeres, por envidia, la mataron y dijeron a su señor que la había devorado un cocodrilo[39].

Parece obvio que los casos de integración voluntaria fueron contados, y en su mayor parte motivados por un interés temporal por aprender la lengua o las costumbres indígenas. Ese fue precisamente el caso de Cristóbal Rodríguez que decidió voluntariamente vivir varios años junto a los taínos para aprender su lengua y sus costumbres. Sabemos que había viajado como marinero en la segunda expedición colombina, aunque debió optar por quedarse en la Española[40]. El hecho de ser bilingüe en los primeros años le otorgó una valía especial, pues solían ser utilizados como lenguas o intérpretes. Precisamente, en 1505, el gobernador frey Nicolás de Ovando recibió una real cédula en la que se le pedía que favoreciese a Cristóbal Rodríguez «que ha de hablar con los indios para que contribuyan a Su Alteza como vasallos»[41].

Ahora bien, casi siempre, cuando al cabo de unos años aparecían los hispanos, se reintegraban a su cultura originaria. Los pocos casos documentados en los que optaron por quedarse entre los amerindios se debieron a circunstancias muy concretas, a saber: o habían creado una familia y estaban tan integrados en la comunidad nativa como fuera de sitio en la sociedad hispana, o bien, la persona en cuestión había alcanzado un alto status dentro de la comunidad indígena, imposible si volvía con sus compatriotas.

Dadas las restricciones de espacio de esta publicación, no es nuestro objetivo hacer una relación detallada de las decenas de casos documentados. Nos centraremos exclusivamente en analizar los más significativos. El ejemplo más llamativo y ciertamente excepcional es el de Gonzalo Guerrero y sus compañeros, supervivientes de un navío envia-

[38] Cassá, 2002, p. 235.

[39] El caso lo refiere Pascual de Andagoya en su *Relación*, cit. por Sanz, 1992, vol. II, p. 317.

[40] Viajó como marinero en la carabela de Diego Rodríguez. Varela, 1998, p. 78.

[41] Real Cédula a frey Nicolás de Ovando, Toro 4-II-1505. AHN, Consejos Suprimidos 21.474, N 34, fol. 27.

do en 1511 por Vasco Núñez de Balboa desde el Darién a la Española y naufragado cerca de las costas de la isla de Cozumel. Unos cuantos supervivientes, incluidas dos mujeres, consiguieron ponerse a salvo en un batel y arribar a la playa[42]. Existen muchas contradicciones entre el número de sobrevivientes pero lo más aceptado es que fueron seis o siete los que alcanzaron la costa con vida. Capturados por los naturales, perdieron la vida todos menos Gonzalo Guerrero y Jerónimo de Aguilar, según unos cronistas porque fueron sacrificados a sus ídolos y, según otros, por causas naturales, víctimas de enfermedades[43]. En 1519, cuando llegó el medellinense Hernán Cortés, los dos españoles mostraron una actitud muy diferente: el astigitano Jerónimo de Aguilar acudió presuroso al encuentro y al saber que eran cristianos «lloró de placer y, puestas las rodillas en tierra, dio gracias a Dios»[44]. En cambio, el palermo Gonzalo Guerrero no mostró tal entusiasmo porque se había indianizado totalmente. Es precisamente este último caso el que más nos interesa por ser uno de los ejemplos mejor documentados de un español indianizado íntegramente y que, además, deseó permanecer en la indianidad voluntariamente. Se había desposado con una hija de un cacique maya, el señor de Chetumal, y había procreado tres hijos. En opinión de Diego de Landa, era asesor militar de su suegro, Na Chan Can, señor de Chetumal en Yucatán y enseñó a los indios a luchar y a construir «fuertes y bastiones»[45]. No cabe duda que al optar por el bando de los vencidos firmó su propia sentencia de muerte. Él dijo a Jerónimo de Aguilar que no se había olvidado de Dios y que sus compatriotas siempre encontrarían en él a un amigo[46]. Sin embargo, cuando varios lustros después, los españoles se enfrentaron a los mayas, Guerrero dirigió las operaciones militares indígenas para frenar la invasión. Encabezó una enorme expedición indígena para ayudar a los mayas de Honduras,

[42] Díaz del Castillo, *Historia verdadera*, p. 144.

[43] No obstante, Gonzalo Fernández de Oviedo no comparte la opinión de otros cronistas y afirma que además de Gonzalo Guerrero y de Jerónimo de Aguilar había otros hispanos que, como en el caso del primero, no quisieron volver con los españoles porque «estaban casados con indias, y con sus vicios, y tenían hijos en ellas, apartados de la fe católica, vivían ya como indios y no quisieron reducirse a la fe ni venir a la compañía de los españoles». Fernández de Oviedo, *Historia*, vol. IV, p. 9.

[44] Landa, 1985, p. 47.

[45] Landa, 1985, p. 44.

[46] Thomas, 2001, p. 373.

perdiendo la vida de un arcabuzazo, el 13 de agosto de 1536, cuando luchaba precisamente frente a sus compatriotas.

El ejemplo del sevillano Juan Ortiz es también muy significativo. Como es bien sabido, lo encontraron los hombres de Hernando de Soto en la Florida en 1539 y era uno de los supervivientes de la célebre expedición de Pánfilo de Narváez que anduvo por Norteamérica una década antes[47]. Al parecer, cuando iba a ser quemado por el cacique Hirtihigua, señor del pueblo de Ucita, una hija de este se encaprichó con él y convenció a su ascendiente para que le perdonase la vida, mientras eran ejecutados los otros cautivos[48]. Pero eso no evitó que sufriera malos tratos y vejaciones por parte de todos los miembros de la comunidad. Con la ayuda de la india, consiguió huir a tierras de otro cacique, Mucoço, que le dio un trato mucho más humano[49]. Había pasado una década entre los aborígenes cuando supo de la presencia de compatriotas; el cacique Mucoço le autorizó a que saliera a su encuentro, cediéndole incluso algunos súbditos para que le acompañasen. Sin embargo, a punto estuvieron de matarlo porque iba ataviado como los indios, «con los brazos labrados, a uso de los indios y en ninguna cosa difería de ellos»[50]. No hay acuerdo entre los principales cronistas sobre lo ocurrido en el encuentro; según Garcilaso se le había olvidado el castellano y salvó la vida *in extremis* colocando su arco y la flecha en forma de cruz, mientras gritaba, como podía, la única palabra que se le vino a la cabeza, *Sevilla*, ciudad en la que nació. En cambio el Fidalgo afirma que se dirigió a ellos en castellano, diciéndoles que era cristiano[51]. Lo cierto es que, finalmente, fue reconocido por sus compatriotas que,

[47] Fidalgo de Elvas, *Expedición de Hernando de Soto a la Florida*, p. 51. Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, fols. 30v y ss.

[48] No hay acuerdo en este punto entre Garcilaso y el Fidalgo, pues mientras el primero afirma que eran cuatro los cautivos el segundo dice que tan solo eran dos. Estos pertenecían a un grupo de unos veinte o treinta hombres que Narváez envió desde Cuba en un bergantín. Tras desembarcar fueron apresados estos hombres mientras el resto conseguía huir y regresar a Cuba. Fidalgo de Elvas, *Expedición de Hernando de Soto a la Florida*, pp. 51 y ss.; Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, fols. 30v y ss.

[49] Villanueva, 1929, pp. 102-103; Bayle, s/f, pp. 68-71.

[50] Fidalgo de Elvas, *Expedición de Hernando de Soto a la Florida*, p. 50.

[51] Es más fiable la opinión del Fidalgo que además coincide con la de Fernández de Oviedo, al decir que cuando iba a ser atacado por sus compatriotas gritó: «Señores, por amor de Dios y de Sancta María, no me matéis: que yo soy cristiano, como vosotros, y soy natural de Sevilla y me llamo Juan Ortiz». Fernández de Oviedo, *Historia*, vol. III, p. 155.

como era de esperar, lo acogieron con los brazos abiertos. Y ello no sólo por la satisfacción que suponía rescatar a uno de los suyos y reintegrarlo a la cristiandad sino también por los futuros servicios que podía prestar como intérprete. Había asimilado tan bien la lengua indígena que decía Hernández de Biedma en su *Relación* que le costaba expresarse sin introducir continuamente vocablos indígenas. Pero el problema se solucionó en breve, prestándoles grandes servicios como intérprete, hasta su fallecimiento en 1542 en el pueblo de Autianque[52].

Al margen de estos casos, debió haber muchos más que no han quedado registrados para la historia. Cientos de casos en los que los hispanos se vieron abandonados a su suerte y tuvieron que adoptar las costumbres indígenas para sobrevivir.

Conclusión

Parece claro que los trasvases culturales fueron bidireccionales. Que los europeos terminaron aculturando al indio es algo obvio, como lo evidencian en la actualidad la extensión del castellano y de la religión católica a lo largo y ancho de Hispanoamérica. Sin embargo, también existió un importante influjo inverso. El uso de rasgos y de elementos culturales concretos de los amerindios fue frecuente desde el inicio. Los hispanos se adaptaron rápidamente a la gastronomía indígena, convirtiéndose pronto el maíz y el cazabe en la base de su alimentación. En plena conquista también usaron aspectos técnicos indios, como los escaupiles de lana para sustituir a las pesadas e inoperantes armaduras o diversas técnicas de cultivo. Las llamas fueron usadas como animales de carga a falta de los équidos que se fueron introduciendo en el Nuevo Mundo muy lentamente. Las hamacas, los bohíos y su herborística fueron rápidamente asimilados. A mediados del siglo XVI, numerosas plantas como el bálsamo de Guaconax, el guayacán o la cañafístula americana se comercializaban ampliamente en la Península. Y es que los conquis-

[52] No hay acuerdo sobre las circunstancias que rodearon a la muerte del intérprete sevillano. Carlos Martínez-Shaw, siguiendo seguramente a Garcilaso, afirma que perdió la vida a manos de los indios, en la batalla de Mauvila. Martínez-Shaw, 1972, pp. 61-62. En cambio, el Fidalgo sitúa su muerte bastante después, concretamente en el pueblo de Autianque, a finales de 1541 o principios de 1542. Fidalgo de Elvas, *Expedición de Hernando de Soto a la Florida*, pp. 117-119. John G. Varner, siguiendo una tercera fuente, es decir, la relación de Hernández de Biedma, sostiene más o menos lo mismo, añadiendo que murió de frío. Varner, 1968, p. 533.

tadores mostraron una fe ciega en la herborística indígena que los llevó a comercializar los fármacos en la Península. No deja de ser llamativo que ya hacia 1525 o 1530, cuando la realidad americana se percibía aún tan difusa en Europa, se administrasen en muchos de sus hospitales las medicinas que durante siglos habían consumido los amerindios.

En cambio, los casos completos de indianización fueron poco numerosos. Conocemos referencias de varias decenas de ellos, pero es probable que fuesen muchos más. No obstante, aunque hubiesen sido varios miles, no dejan de ser pocos, muy pocos, dado que hablamos de todo un continente y en un amplio espectro cronológico. Y ello por el rechazo mutuo al contrario, en medio de una conflagración bélica, cuya resistencia activa o pasiva se mantuvo durante décadas. Los hispanos despreciaban las costumbres y la cosmovisión de los indios, además de ser verdaderamente suicida pasarse al bando perdedor. Y para la mayoría de los indígenas, los hispanos eran enemigos que amenazaban su mundo, a los que se resistieron con todas sus fuerzas[53]. Si en ocasiones los acogieron pacíficamente debió ser por temor a posibles represalias. Ahora bien, una cosa era un colectivo y otra, individuos concretos a los que no podían temer. Por ello, muchos de los hispanos que acabaron en manos de los indios fueron ejecutados en breve plazo, siendo casos excepcionales los que salvaron la vida. De acuerdo con Ángel Sanz, la indianización de los hispanos fue casi siempre forzada, la única garantía de supervivencia. Y lo hicieron pensando que sería temporal y que, antes o después, tendrían la oportunidad de ser rescatados o de reintegrarse a la civilización hispana[54]. Y de hecho, salvo tres o cuatro casos, los demás terminaron retornando a su cultura original a la primera oportunidad que se les presentó.

En definitiva, los hispanos indianizados fueron numéricamente muy pocos y casi siempre lo hicieron obligados por las circunstancias. Casi nunca ocurrió de manera voluntaria ni por una supuesta admiración de la cultura indígena o de su forma de vida. El modelo de colonización impuesto por los conquistadores era intransigente y radical: todos los indios debían convertirse al cristianismo e integrarse en la forma de vida

[53] La resistencia activa, es decir, violenta, fue escasa frente a la gran resistencia pasiva que se manifestó en el solapamiento de algunos de sus ritos prehispánicos con otros cristianos. El sincretismo religioso fue una dinámica absolutamente habitual a lo largo de la época colonial.

[54] Sanz, 1992, vol. II, pp. 359-360.

castellana. En este marco, se hizo difícil que los hispanos pretendiesen voluntariamente integrarse en un mundo que estaba abocado desde la llegada del europeo a su desaparición. Seguramente, las cosas hubieran sido muy diferentes si se hubiese impuesto desde un primer momento la penetración pacífica que defendieron algunas personas laicas y seglares. Así, el franciscano Gerónimo de Mendieta, al igual que el obispo de Honduras, Cristóbal de Pedraza, estaban convencidos de la bondad innata del amerindio y siempre defendieron la posibilidad de una penetración evangelizadora, en la que fuese posible la fundación de una nueva cristiandad, libre de las herejías y de los excesos del viejo continente. Así, sí hubiera sido factible la indianización voluntaria de miles de europeos.

Bibliografía

Álvarez Peláez, Raquel, «Medicina y farmacia en la época colonial», en *Huella de América en España*, Valencia, Consell Valencià de Cultura, 1993, pp. 193-286.

Anglería, Pedro Mártir de, *Décadas del Nuevo Mundo*, Madrid, Polifemo, 1989.

Bayle, Constantino, *El protector de indios*, Sevilla, EEHA, 1945.

— *Hernando de Soto*, Madrid, Administración de Razón y Fe, s/f.

Benzoni, Girolamo, *Historia del Nuevo Mundo*, ed. Manuel Carrera Díaz, Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Campos Jara, Salvador, «Gonzalo Guerrero, un palermo aindiado», en *Actas de las Jornadas de Historia sobre el Descubrimiento de América*, coord. Eduardo García Cruzado, Huelva-Palos, Universidad Internacional de Andalucía/Ayuntamiento de Palos de la Frontera, 2011, pp. 157-187.

Cassá, Roberto, *Los indios de las Antillas,* Madrid, MAPFRE, 2002.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de Nueva España*, Barcelona, Ramón Sopena, 1970.

Fernández de Oviedo, Gonzalo, *Historia general y natural de las Indias*, Madrid, Atlas, 1992, 5 vols.

Fidalgo de Elvas, *Expedición de Hernando de Soto a Florida*, Madrid, Austral, 1965.

Garcilaso de la Vega, Inca, *La Florida del Inca*, ed. Sylvia-Lyn Hilton, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1982.

Góngora Marmolejo, Alonso de, *Historia de todas las cosas que han acaecido en el reino de Chile y de los que lo han gobernado*, ed. Miguel Donoso Rodríguez, Madrid, Iberoamericana, 2010.

Harris, Marvin, *Bueno para comer*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

Hobsbawm, Eric J., *Sobre la Historia*, Barcelona, Crítica, 1998.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, ed. Miguel Rivera, Madrid, Historia 16, 1985.

Landolfi, Ciriaco, *Introducción al estudio de la cultura dominicana*, Santo Domingo, Editora de la UASD, 1977.

López de Gómara, Francisco, *Historia General de las Indias*, Madrid, Orbis, 1985, 2 vols.

López Muñoz, Francisco y Cecilio Álamo, «El Dioscórides de Andrés Laguna en los textos de Cervantes: de la materia medicinal al universo literario», *Anales Cervantinos*, 39, 2007, pp. 193-217.

Mariño de Lobera, Pedro, *Crónica del Reino de Chile*, Madrid, BAE, 1960.

Martínez Shaw, Carlos M., *Presencia española en los Estados Unidos*, Madrid, Ediciones de Cultura Hispánica, 1972.

Mena García, María del Carmen, *Sevilla y las flotas de Indias. La gran armada de Castilla del Oro (1513-1514)*, Sevilla, Universidad, 1998.

Motolinía, Toribio de, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Edmundo O'Gorman, México, Editorial Porrúa, 1990.

Nishert, Robert, *Cambio social*, Madrid, Alianza Editorial, 1988.

Ortiz, F., «La holgazanería de los indios», *Revista Bimestre Cubana*, 35.1, 1935, pp. 42-54.

Otte, Enrique, «La Rochelle et Espagne. L'expedition de Diego Ingenio a l'île des Perles en 1528», *Revue D'Histoire Economique et Sociale*, 37.1, 1959, pp. 43-80.

Pérez, Joseph, *Carlos V*, Madrid, ABC, 2004.

Regueiro y González-Barros, Antonio M., «La flora americana en la España del siglo XVI», en *América y la España del siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1982, vol. 1, pp. 205-217.

Río Moreno, Justo Lucas, *Caballos y équidos españoles en la conquista y colonización de América (siglo XVI)*, Sevilla, Gráficas del Guadalquivir, 1992.

Rodríguez Morel, Genaro, *Orígenes de la economía de plantación en La Española*, Santo Domingo, Editora nacional, 2012

Sanz Tapia, Ángel, «La aculturación indígena: los primeros españoles indianizados», en *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1992, vol. 2, pp. 303-368.

Thomas, Hugh, *Quién es quién de los conquistadores*, Barcelona, Salvat, 2001.

Torres Ramírez, Bibiano, «La odisea de Gonzalo Guerrero en México», en *Actas del Congreso de Historia del Descubrimiento (1492-1556)*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1992, vol. 2, pp. 369-386.

Varner, John Grier, *El Inca: The Life and Times of Garcilaso de la Vega*, Austin, University Press, 1968.

Varela Marcos, Jesús, *Segundo Viaje de Colón. Nueva documentación. Análisis histórico y lingüístico*, Valladolid, Universidad, 1998.

Villanueva y Cañedo, Luis, *Hernando de Soto*, Badajoz, Imprenta Arqueros, 1929.

Zamora Munné, Juan Clemente, *Indigenismos en la lengua de los conquistadores*, Barcelona, Artes Gráficas Medinaceli, 1976.

Zugasti, Miguel, «*La cara tengo lavada y horadada las orejas*. Españoles cautivos y aindiados en la conquista de América», en *El cautiverio en la literatura del Nuevo Mundo*, ed. Miguel Donoso, Mariela Insúa y Carlos Mata, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2011, pp. 263-287.

«POR HONRAR TODA LA VIDA PASADA CON TAN BUEN FIN». LOS CARGOS DE CONCIENCIA EN LA FIGURA DEL ANTICONQUISTADOR

Bernat Hernández
Universidad Autónoma de Barcelona[1]

En la *Florida*, Garcilaso Inca de la Vega refería la historia del hidalgo Gonzalo Cuadrado Jaramillo, miembro de las huestes de Hernando de Soto. Este Gonzalo Cuadrado, soldado «hábil y plático en toda cosa», de ánimo generoso y esforzado, tras una trayectoria de conquistador se hizo fraile franciscano. Y escribe también Garcilaso que «por su ejemplo hicieron lo mismo otros muchos españoles de los nuestros, entrando en diversas religiones por honrar toda la vida pasada con tan buen fin»[2].

El caso que menciona Garcilaso no fue infrecuente en el mundo americano de la conquista. Las figuras del conquistador o del encomendero que acababan sus días entrando en religión tienen otros ejemplos destacados. En el Caribe, fueron estas las vivencias de Francisco de Zúñiga, Juan Garcés o el mismo Bartolomé de las Casas. En el marco de la conquista de México, Bernal Díaz del Castillo en el capítulo CCV de su *Historia* nos da una nómina extensa (tan prolija en detalles que luego la utilizaría Ernesto Cardenal en su poema «Bernal Díaz»): Sindos de Portillo, Francisco de Medina, Alonso de Aguilar, Hulano Burguillos o

[1] TETSO (Transmisión y Edición de Textos del Siglo de Oro) - GREHC (Grup de Recerca d'Estudis d'Història Cultural), Universidad Autónoma de Barcelona. Este trabajo se inscribe en los proyectos de investigación FFI2008-06002 y HAR2008-06048-C03-03, del Ministerio de Ciencia e Innovación.

[2] Garcilaso de la Vega, *La Florida del Inca*, p. 1281.

Gaspar Díez, entre otros[3]. Luego, en Tierra Firme, encontramos el caso de Diego de la Tobilla. En el Perú, Juan Gavilanes. En Chile, Antonio del Campo, y tantos más.

Los casos y circunstancias se pueden ir desgranando a partir de múltiples fuentes impresas y manuscritas. Alonso de Aguilar, «e estaba rico y tenía buen repartimiento de indios; todo lo vendió e lo dio por Dios, y se metió fraile dominico y fue muy bien religioso». Gaspar Díez, «otro buen soldado [...] e estaba rico, ansí de sus indios como de tratos: todo lo dio por Dios y se fue a los pinares de Guaxalcingo en parte muy solitaria, e hizo una ermita e se puso en ella por ermitaño». Un tal Lencero, soldado dueño de una venta, «se metió a religioso mercedario». Francisco de Medina, «se metió fraile francisco e fue buen religioso»; Juan Quintero, de Moguer, «otro buen soldado [...] y tenía buenos indios y estaba rico, y le dio por Dios y se metió a fraile francisco, y fue buen religioso»[4].

Y, por supuesto, Sindos de Portillo, del que refiere Bernal Díaz:

> E pasó un buen soldado que se decía Sindos de Portillo, natural de Portillo, e tenía muy buenos indios y estaba rico, e dejó sus indios e vendió sus bienes e los repartió a pobres, e se metió a fraile francisco e fue de santa vida; *este fraile fue conocido en México, y era público que murió santo y que hizo milagros y era franciscano*.

El antiguo conquistador acabó convertido en el franciscano Jacinto de San Francisco y militó en la defensa tenaz de la población nativa. En 1561 escribió un extenso memorial a Felipe II, propugnando una conquista pacífica del septentrión novohispano y subrayando la obligación del monarca de indemnizar a los indígenas, en consideración a lo que la conquista había «pesado y pesa» en la conciencia regia por los abusos cometidos[5].

No se puede analizar estas vocaciones religiosas únicamente desde una perspectiva espiritual o psicológica. Los «cargos de conciencia» a

3 Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista*, pp. 1014-1034; Cardenal, 1994, pp. 123-129.

4 Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista*; Orozco y Berra, 1869; Icaza, 1923; Rosenblat, 2002, pp. 71-72.

5 Díaz del Castillo, *Historia verdadera de la conquista*, p. 1028 (en cursiva nuestra, un ladillo posterior al manuscrito que se hace constar en nota por G. Serés); Sempat Assadourian, 2008, pp. 82-85.

que nos referimos en el título son aquellos que los cronistas nos detallaron cuando describieron estas conversiones personales. Hubo habitualmente un propósito de penitencia y expiación por el «mal hecho», ya fuera por la participación en las guerras de conquista o bien por el maltrato de los nativos. Pero conviene subrayar que, en realidad, no se trató de opciones libres y espontáneas. La profusión de noticias sobre estos cambios de estamento, que aumentan a medida que pasa el siglo, son un reflejo de la pérdida de ascendencia en Indias de los antiguos conquistadores. A fines del siglo XVI, se hizo perceptible un clima social muy generalizado de censura y de rechazo hacia los protagonistas de las primeras guerras de conquista.

Este ostracismo fue también político y tuvo un punto de partida a mediados del siglo XVI, cuando la propia Corona dio un paso firme en esa estrategia de relegación de los conquistadores. La ordenanza del 16 de abril de 1550 suspendió temporalmente las conquistas (limitadas, en lo referente a «entradas y rancherías», desde el 31 de diciembre de 1549), durante la celebración de la junta de Valladolid que enfrentó a Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda entre 1550 y 1551. Esto abrió un período de incertidumbre sobre los procedimientos de sometimiento del Nuevo Mundo. Esta situación se prolongó hasta el 24 de diciembre de 1555, cuando el príncipe Felipe ordenó desde Bruselas que el Consejo de Indias comenzara a preparar leyes para futuras empresas de descubrimiento. El 13 de mayo de 1556 se promulgaron las nuevas instrucciones que levantaban el ínterin de 1550 y retomaban la ocupación de nuevas tierras, de aplicación inmediata en el virreinato del Perú, como un modo de calmar las ambiciones del poderoso sector de encomenderos. Pero esta política neoimperialista ya no estaría protagonizada por los conquistadores de antaño. En 1556 se proscribió el uso oficial de los términos «conquista» y «conquistador», que fueron reemplazados por «poblamiento» y «poblador». En lo sucesivo, se postuló el abandono de la conquista armada a favor de un sistema de expansión pacífica basada en el establecimiento de poblaciones. Se trataría de «descubrir y poblar». Desde 1556 a 1573, solo una capitulación (en 1559) se firmó empleando el término «conquista».

Sin duda, el cambio semántico era indicativo de una transformación de la política monárquica sobre Indias, que también se reflejó en una profusión de medidas de censura sobre cualquier obra impresa o declaración pública (en especial desde el púlpito) que se pronunciara sobre

el tema del derecho y legitimidad de la presencia española en Indias. La Junta Magna de 1568 fue determinante sobre estas cuestiones. Con las «Ordenanzas de nuevo descubrimiento, nueva población y pacificación» del 13 de julio de 1573 la prohibición de la conquista fue ya absoluta, hasta el punto de evitar en lo posible la participación de tropas armadas en los nuevos descubrimientos y restringiendo las causas para la declaración de la guerra contra los indígenas[6].

Las guerras del Perú, el complot de Martín Cortés y otros episodios de «alzarse con la tierra», como el de los Marañones, impulsaron desde el poder la estrategia de desmovilización militar y civil de los conquistadores. También, a medida que se consolidaban las ciudades americanas, sus calles fueron un espacio para nuevos pobladores, que poco o nada sabían de guerras e indios indómitos o encomendados. Esas plazas eran habitadas por recién llegados y por los descendientes de aquellos antiguos conquistadores, criollos ahora interesados en olvidar la violencia de las capitulaciones y del botín. En el Nuevo Mundo se pretendía fraguar un orden social, político y económico duradero, basado en el poder de unas oligarquías urbanas perfectamente integradas en los esquemas de gobierno virreinales de la Monarquía Hispánica. A medida que se disponían también los pueblos de indios, se producía la segregación espacial entre los nativos y el resto de la población. En el contexto de esta división legal entre la República de los españoles y la República de los indios, los conquistadores y encomenderos no parecían tener ya acomodo.

Esta estrategia de discriminación de los antiguos combatientes, se trató de un auténtico «proceso al conquistador», que se desenvolvió de forma muy similar a los debates sobre la «duda indiana»[7]. La eficacia de las medidas adoptadas contra los caudillos pasó por recurrir simultáneamente a instrumentos jurídicos, morales y religiosos de presión sobre el conquistador. De este modo, los términos arrepentimiento, penitencia, expiación, escrúpulos, de indudable categoría moral y religiosa, se emplearon en la documentación oficial y en las crónicas, con otros de la categoría de restitución o reparación, de clave más canónica o jurídica. Estas estrategias acabaron forjando la figura idealizada del «antiguo conquistador», que optaba por el abandono de las armas y que en una

[6] Borges, 1982, pp. 18-19 y 70-75; Someda, 2005, pp. 117-119.
[7] Solano, 1988.

opción extrema de reconsideración de su trayectoria se decidía a entrar en religión.

Este descrédito primero sutil y luego crudamente directo del conquistador no estuvo exento de dificultades. Los conquistadores, además de su poder fáctico sobre Indias, habían tenido sus valedores y legitimadores. Durante décadas, personajes como Hernán Cortés habían encarnado los sueños de la Monarquía. Habían ganado nuevos reinos para el emperador y habían sostenido la esperanza de que el césar Carlos bien podría convertirse en el Emperador del mundo, escogido por la Providencia para reconquistar Jerusalén. Los franciscanos Toribio de Benavente, Jerónimo de Mendieta y Juan de Torquemada vincularon el avance hispánico en Indias con la suerte de la cristiandad. La expansión de la Iglesia en el Nuevo Mundo, compensaría la pérdida de fieles provocada por la extensión de los protestantismos en Europa[8].

Más allá de los turiferarios cortesianos, las obras de Bernardo Vargas Machuca o Fernando Pizarro y Orellana reflejaron la persistencia de interpretaciones favorables al conquistador. La larga intitulación del libro de Fernando Pizarro y Orellana, publicado en Madrid en 1639, puede ser una cita adecuada: *Varones ilustres del Nuevo Mundo, descubridores, conquistadores y pacificadores del opulento, dilatado y poderoso imperio de las Indias Occidentales. Sus vidas, virtud, valor, hazañas y claros blasones. Ilustrados en los sucessos destas vidas con singulares observaciones políticas, morales, jurídicas, misceláneas y razón de Estado, para mayor autoridad de la historia y demonstración della, y su utilísima lección. Con un Discurso legal de la obligación que tienen los reyes a premiar los servicios de sus vassallos, o en ellos o en sus descendientes*. En especial, la obra planteaba una defensa sistemática de los conquistadores y de los derechos de sus sucesores. La apología política, religiosa, moral, jurídica, «miscelánea» e, incluso, de «sana razón de Estado» de los beneméritos caudillos de Indias, era un canon de virtudes del buen vasallo y de su recompensa debida por el óptimo soberano[9].

Del mismo modo, existió una legislación valedora de los derechos de los conquistadores, y que fue asumida por la Corona. Una disposición legal recogida en las *Consultas y pareceres en asuntos del gobierno de Indias*, recopiladas por José de Ayala en el siglo XVIII, es incontrovertible del largo alcance. Las mercedes de remuneración de los servicios de los conquistadores eran perpetuas desde el siglo XVI, y por tanto se reconocía a los

[8] Brading, 2004, pp. 23-78; Zaballa, 1992.

[9] Pizarro y Orellana, *Varones ilustres del Nuevo Mundo*; Vargas Machuca, *Milicia indiana*.

descendientes del conquistador Pedro Rodríguez de Escobar, el derecho a cobrar las pensiones atrasadas desde 1686 hasta 1768[10]. La Monarquía desplegó asimismo una serie de instrucciones legales más concretas para subvenir a las necesidades perentorias y cotidianas de los conquistadores. Podemos aportar la Real Cédula de 1554, que protegía a los huérfanos de los conquistadores en el Perú, cuyos patrimonio estaban en poder de albaceas que les habían arrebatado. Valdrían muchas otras[11].

Pero las situaciones de necesidad fueron incontables entre conquistadores y encomenderos. Las probanzas de méritos y servicios de muchos de ellos nos presentan situaciones lastimosas. Fueron los casos de Alonso Rubielo (en Tierra Firme, en 1535)[12], Gaspar de Burguillos (en Panamá, hacia 1552)[13], Melchor Ramírez (en la Nueva Granada, entre 1553 y 1587)[14], o de Francisco Sánchez de Aldeanueva (en Guatemala, en 1561)[15]. Eran conquistadores de los más antiguos, que habían estado activos en México, la Nueva España, Honduras, Higuera, Guatemala y el mar del Sur. Tras cuatro décadas de servicio se hallaban pobres, tullidos, viviendo en casas de paja, hambrientos, cargados de hijos propios y de otros conquistadores, con encomiendas misérrimas. A veces los conquistadores solicitaban socorros, en ocasiones únicamente que se les reconociera la precedencia en limosnas respecto a los «conquistadores menos antiguos» (esto tempranamente, en el Panamá de 1535). Estos casos de profunda penuria, en su patetismo y en su desesperación, no podían sino inquietar a las nuevas sociedades criollas de Indias radicadas en los entornos urbanos que veían a los antiguos combatientes desde los prismas del desprecio y del temor.

En su libro de 1927 sobre *El nacimiento de la América española*, Juan Benjamín Terán describió muy bien a estos otros conquistadores postre-

[10] Archivo Histórico Nacional, Consejo de Indias, Códices, libro 757, fols. 5-6 y 213-220.

[11] Archivo General de Indias (en adelante, AGI), Audiencia de Lima, 567, libro 7, fols. 396-397; cédula del príncipe Felipe a la Real Audiencia de Lima, del 13 de febrero de 1554. En anteriores gratificaciones, los hijos recibieron compensaciones por los méritos de sus padres conquistadores. Fue el caso de la hija de Simón de Alcazaba, caballero de Santiago, que pudo así profesar de monja en uno de los principales monasterios de Castilla (AGI, Indiferente General, 423, libro 18, fol. 82; 30 de enero de 1538).

[12] AGI, Audiencia de Panamá, 234, libro 5, fols. 205-206.

[13] AGI, Audiencia de Panamá, 61, número 25.

[14] AGI, Patronato Real, 153, número 10, ramo 2 (año 1553); ibídem, 165, número 3, ramo 3 (año 1587).

[15] AGI, Audiencia de Guatemala, 111, núm. 14, año 1561.

ros como ejemplos de la «tropicalización del blanco», «oscuros despojos» que habían abonado las grandes gestas de antaño. Se trataba de individuos impulsados por el hambre, las enfermedades o el miedo, que según los testimonios recogidos se habían animalizado: mudaban las pieles como las serpientes y se daban casos en que se comían los unos a los otros[16]. Esta no distó de ser la realidad de muchos de los hombres de a pie y de a caballo que protagonizaron la guerra de conquista en el siglo xvi. Como hizo Bernal Díaz, se han rescatado últimamente muchas de las memorias de estos conquistadores menores. Es un aspecto subrayado en los trabajos de la denominada «Nueva Historia de la Conquista», caracterizada por el uso de nuevas fuentes y el descubrimiento de nuevos agentes de la conquista. Al considerar la historia de los hechos de México y del Perú como no-acontecimientos, se ha superado el discurso titánico de las gestas y los grandes personajes. Comienzan entonces a revelarse los nuevos protagonistas de la conquista, que distan de lo anecdótico: el negro conquistador Sebastián Toral, en el Yucatán, que cruzó el Océano tres veces en su vida; la esclava pipil Catalina, conquistadora, cuya existencia transcurrió de El Salvador al Perú y luego a España. Pero sobre todo, los señores indios conquistadores, que han alcanzado dimensiones extraordinarias, como el caso del nahua Francisco Ocelote, combatiente contra los españoles, luego caudillo conquistador de la alta Guatemala y encomendero. Junto a este ramillete, una selva de conquistadores pobres y desarrapados innumerables, aunque esenciales para comprender la realidad cotidiana del siglo xvi en Indias[17]. Esta nueva historia de la conquista nos aporta los ejemplos y el contexto de la debilidad del conquistador. La figura del contraconquistador como antihéroe nació de su relegación social, pero asimismo de su propia extenuación. Fueron estos dos aspectos (ostracismo social y debilitamiento interno) los que hicieron posible su transformación de figura épica en figura patética.

Al margen de estos elementos sociopolíticos, el acoso contra el conquistador y el surgimiento de su contrafigura tuvieron en la dimensión religiosa un vector destacado. Las discusiones de los juristas teólogos sobre la legitimidad de la guerra contra los indios o los títulos de conquista se sancionaron con penas canónicas contra los desobedientes. De ahí la importancia de glosar al conquistador arrepentido o converso

[16] Terán, 1927, pp. 54-55.
[17] Grunberg, 2004; Restall, 2012.

como antítesis del conquistador sanguinario y violento, pues sancionaba el nuevo orden que se pretendía en Indias.

Bartolomé de las Casas fue un autor representativo de esta censura especialmente agresiva contra conquistadores y encomenderos, subrayando las necesidades de una compensación penitencial. Apropiadamente, J. B. Terán le dedicó un capítulo titulado «El anticonquistador»[18]. Las críticas del dominico, antiguo encomendero arrepentido, se remontaban a 1516, se recrudecieron con la reconsideración de las Leyes Nuevas de 1542 y no cejaron hasta su muerte en 1566. Las Casas durante medio siglo representó la denuncia religiosa y política contra conquistadores y encomenderos, que con sus abusos impedían cualquier legitimidad de las soberanías eclesiástica y monárquica sobre el Nuevo Mundo[19]. Las propuestas de Las Casas para acabar con las «tiranías» y «latrocinios» en Indias fueron incansables. Su representación al emperador de 1542 enumeraba varias fórmulas incisivas para reconducir la conquista, como la de confiscar la mitad de los patrimonios de todos los encomenderos y todas las posesiones de los veinte conquistadores más destacados de la Nueva España. Con estos expedientes, consideraba el fraile dominico, se lograrían los recursos con los que favorecer y atraer a otros colonos que garantizaran a los indios la condición de vasallos libres de la Corona. Concluía su texto advirtiendo a Carlos v que ya se escuchaba abiertamente en las calles que la riqueza de las Indias era derivada del asesinato y del robo, y que Dios castigaría a España por esos crímenes. La apelación a la actuación política del soberano se conjugó con el reproche absoluto de conquistadores y encomenderos. Contra ellos, los sacramentos fueron empleados como arma de presión hasta extremos severísimos. En su *Confesionario*, redactado a fines de 1546, establecía un sistema de penitencia específico para conquistadores, encomenderos y comerciantes de armas. En muchos casos, se exigía la reparación de los daños, bien en vida o mediante cláusulas testamentarias. El importe de lo restituido, dada la desaparición de los indios, podía servir para remediar la condición de los pobres, para subvenir a las órdenes religiosas o para reforzar la colonización mediante la población con familias. Los herederos de los encomenderos perdían toda posibilidad de acceder al patrimonio y quedaban compensados con una remuneración de cari-

[18] Terán, 1927, pp. 320-323.
[19] Ruiz Sotelo, 2010; Mora Rodríguez, 2012.

dad. La postergación del conquistador pasaba, de este modo, también por el rechazo hacia sus descendientes[20].

Con todo, el padre Las Casas no fue ninguna *rara avis*, sino que su pensamiento y líneas de acción se incardinaron en el clima intelectual y político de la escolástica del momento, pero en clave muy extremista, incluso superior en los hechos a lo que podía pasar por un exceso de vehemencia retórica de sus escritos. Cuando el primer obispo de Charcas, el también dominico fray Tomás de San Martín, preparó hacia 1554-1555 un «Epílogo o capítulo abreviado de lo que por experiencia he visto en Indias en espacio de veinte y cinco años de agravios que en aquellas provincias se hazen de los naturales», Bartolomé de las Casas respondió con un dictamen mucho más riguroso. Las Casas distinguía entre «conquistadores» y «pobladores que no conquistaron». Todos los que participaron en guerras contra los indios fueron «tiranos, injustos, inicuos, más injustos y más inicuos e impíos que son los turcos que conquistaron a los pueblos cristianos». Ante esta situación era obligatorio restituir

> de lo que robaron y ayudaron a robar. Insolidum digo: y los daños y estragos que en aquellas tierras hicieron y destruición de tantos reinos: para cuya restitución y recompensa no bastaría si un rey vendiese su reino de los de acá de la Cristiandad para que ellos restituyesen; pero son también obligados a todos los tributos tasados y no tasados y robos y daños que hacen y hicieron los comenderos agora y hasta la fin y perdición y acabamiento de aquellas tiranizadas gentes que presto que se acabaran como han despoblado ellos y sus tiranos antecesores en los otros reinos y provincias de los indios sobre más de tres mil leguas de tierra, que estaba poblatísima. Así que esta es la etimología o interpretación de los conquistadores.

En su texto, proseguía contra los encomenderos: «Así que señor, los comenderos que solamente son comenderos y lo han sido hasta agora y no conquistadores no se engañe vuestra señoría y téngalos por tiranos muy averiguados. Y la razón es porque succedieron en la tiranía de los tiranos conquistadores». Repartimientos y encomiendas fueron una servidumbre inaudita, terrible hasta el extremo «que ni los diablos del infierno pudieron otra tal inventar»[21]. El gran remedio propugnado por

[20] Marchena Fernández, 1992.

[21] AGI, Patronato Real, 252, ramo 21 («Respuesta del obispo don fray Bartholomé de las Casas al obispo de las Charcas sobre un parecer que le pidió»). El escrito de fray

Las Casas fue la restitución de todo lo adquirido injustamente en Indias, en una interpretación muy virulenta de lo establecido en la canonística medieval sobre el triple deber moral de la restitución, la composición y la reparación. Claro está que el antiguo obispo de Chiapa fue representativo de una corriente interpretativa de estas cuestiones[22], mientras que otros autores, singularmente Francisco de Vitoria, tuvieron dictámenes mucho más ponderados, en cuanto a grados de despojo del conquistador-encomendero y, por consiguiente, modularon las necesidades de restitución[23].

Pero importa subrayar que, más allá de los debates teóricos, las propuestas de Las Casas tuvieron una dimensión aplicada en las campañas del confesionario, cuando los frailes se negaron a absolver a quienes no asumieran la restitución. La estrategia de presión de conciencias buscaba la extinción práctica de las encomiendas mediante una renuncia voluntaria, tras la negación de los sacramentos a quienes no se desprendieran de los indios y llevaran a cabo la restitución de los bienes adquiridos. Esto implicaba actuar sobre prelados y religiosos, como avaladores de esta doctrina e incitadores de la nueva práctica[24]. Aunque las copias manuscritas de los *Avissos y reglas para los confessores* de Las Casas habían sido requisadas por las autoridades en 1548, la obra del dominico fue publicada sin licencia real en Sevilla en 1552. Manuscrita e impresa acabó circulando abiertamente por el Nuevo Mundo. La efectividad de la campaña lascasiana fue evidente, pues se sucedieron numerosos episodios de muertes de españoles sin haber conseguido unas imploradas últimas absoluciones[25]. Las cláusulas y mandas de muchos de los testamentos de los antiguos conquistadores y encomenderos del Perú sirvieron para descargar conciencias con peticiones de perdón («nadie me dijo que

Tomás de San Martín, está en la misma pieza documental. La referencia cronológica de 1554-1555, la aporta la mención del testamento de Lope de Mendieta, que se hizo en Sevilla el 15 de julio de 1553.

22 A manera de ejemplo, lo mismo opinó Alonso de la Veracruz, la no absolución de los conquistadores mientras no restituyeran lo enajenado, subrayando que «la ignorancia que entonces pudo haber no les excusa de la restitución, aunque tal vez pudo excusarlos en tiempo de guerra» (Carrillo Cázares, 2000, pp. 151-153).

23 Lohman Villena, 1966, p. 31. Al respecto, pueden consultarse algunos casos de penitencia y restitución espigados en manuales del momento (Vega, *Summa llamada Sylva*, pp. 413-414; Medina, *Breve instrucción*, fols. 205-206).

24 Ramos, 1967, pp. 872 y 890-891.

25 Lohman Villena, 1966, p. 42-43.

esta guerra era injusta», «creyendo ser permitidos por la dicha conquista, e que justa e lícitamente se podía hacer guerra a los naturales deste reino por ser infieles», se escribía en muchos casos intentado justificar las acciones pasadas), con compensaciones para con los indios en sus últimas voluntades. El conquistador Francisco de Fuentes llegó al extremo de sumir en la indigencia a su familia para cumplir con la restitución[26]. De lo contrario perdían la posibilidad de recibir la absolución postrera, en el procedimiento draconiano ideado por Bartolomé de las Casas y otros confesores. Con el último aliento de los conquistadores, se exhalaba el último suspiro de la Conquista.

Y sin embargo, la valoración del conquistador continuó plena de matices. En un manuscrito de fines del siglo XVI, de fray Francisco de Torres, del monasterio de San Isidoro del Campo en Sevilla, se explica como la calle en que vivió Hernán Cortés en Castilleja de la Cuesta era visitada a menudo por oficiales y diversas personas, entre las cuales había extranjeros («a los que apenas se les entendía») que entraban en la habitación donde murió Cortés, la misma en la que los eclesiásticos rezaban sus responsos, «y se llevaban tierra de sus paredes, como recuerdo de este héroe»[27]. El conquistador fue objeto, pues, casi de devoción en espíritu y reliquia en cuerpo tras su muerte. Pero, más allá del mundo americano, continuó siendo asimismo objeto de censura y sublimado en la figura del soldado evangelizador. El franciscano Juan Pobre, exponía al rey desde Filipinas en 1608:

> cosa lastimosa es la mayor compasión de ver los ejércitos, las flotas, los presidios, los fuertes, las guarniciones tan llenos y llenas de pecados que si por pecados de sus vasallos y más de soldados vuestra majestad hubiera de alcanzar vitorias, todo el mundo hubiera sojuzgado, mas como sabemos que todo él se anegó por pecados y se perdió España, témome y mucho me temo y mucho más me temiera si no fuera por los buenos religiosos y cristianos que ya estuviera todo perdido. Estos son la muralla y defensa de sus estados y los qu'el día de hoy en menos se tienen[28].

[26] Lohman Villena, 1966; Ramos, 1967; Regalado de Hurtado, 2002.

[27] AGI, Patronato Real, 15, ramo 2; Memorial de fray Francisco de Torres (fines del siglo XVI).

[28] AGI, Audiencia de Filipinas, 84, número 125; Carta del franciscano Juan Pobre de Zamora al rey (Golfo de la Bermuda, 16 de agosto de 1604).

Los eclesiásticos eran la muralla y la defensa de los reinos del Imperio. La conversión del conquistador en clérigo suponía unir unos y otros.

Por eso mismo, la interpretación que podamos hacer del conquistador arrepentido es al final tan ambigua como los testimonios aducidos. Puede ser considerado como un héroe católico que descubrió la realidad de la genuina conquista, aquella basada en la evangelización de los indios. Puede ser también visto como el antihéroe que expió sus pecados, en lo que se reconoce la necesidad del castigo del conquistador. En esta línea cabe establecer secuencias en este descrédito del conquistador. Y sobre todo, distinguir entre los conquistadores de la Nueva España y los conquistadores del Perú. Estos últimos, que libraron guerras sobre las que se había dictaminado la injusticia, que lucharon en un clima marcado por las campañas religiosas sobre las conciencias, se llevaron la peor parte. La presentación de los peruleros como antihéroes debe integrarse dentro de la imagen de la conquista del Perú como protagonizada por rebeldes y tiranos. Fueron también los sujetos más sufridos de la durísima cruzada del confesionario. Solo hay que recordar las figuras de Mancio Serra de Leguizamón, el «último conquistador», Lope de Mendieta (muerto en 1553) o Pedro Cieza de León (muerto en 1554), dispuestos a la restitución en sus cláusulas testamentarias[29].

De lo épico de sus hazañas a lo patético de sus últimas voluntades. En esta construcción de la figura del anticonquistador hay muchos elementos de lo que José Lezama Lima denominó la «anticonquista» del siglo XVII. Se percibe el surgimiento de una nueva cultura en Indias, con valores propios criollos, que debía superar necesariamente los dramas del siglo XVI[30]. Hubo un contexto social, cultural y religioso nuevo que explicaba este contrapersonaje, que antaño fuera temible y que tras su metamorfosis se convirtió en conmovedor.

De la lectura de los documentos de Indias y de muchos testimonios no literarios, surge la voz de los actores olvidados de la conquista. No podemos obviar, en cualquier caso, el sentimiento de injusticia que dijeron sufrir quienes combatieron en provecho propio, pero también formando parte de una empresa animada por el providencialismo de la Corona en el Nuevo Mundo. Las cláusulas de los testamentos perua-

[29] Stirling, 2008. Son interesantes, en todo caso, las matizaciones que introdujo Guillermo Lohman Villena sobre el caso de Mancio Serra (Lohman Villena, 1966, pp. 86-87); Lohman Villena, 1966, p. 42.

[30] Lezama Lima, 1969, pp. 47-48.

nos mostraron la cara más íntima del arrepentimiento, pero traslucían el desengaño trágico de las víctimas de un sueño trocado en pesadilla. Los reproches de Lope de Aguirre ante Felipe II en 1561, más allá de sus referentes más personales, traslucieron esta sensación amargada de muchos de los antiguos conquistadores, abandonados por un monarca considerado cruel e incumplidor de sus palabras, tan poco digno de confianza como Lutero[31]. Señalaba el caudillo la ruptura del vínculo cuasi sagrado entre monarca y vasallo fiel. Pero las palabras de Lope de Aguirre tuvieron pocas repercusiones. No porque se diluyeran en ensoñaciones grandiosas y apocalípticas, sino porque ya no pudieron tener eco ni ante el lejano monarca, ni en el cercano mundo criollo de la anticonquista.

Conquistador y contraconquistador, héroe y antihéroe. Los conquistadores fueron los caballeros cristianos glosados en la conquista del Perú por el mismo Garcilaso Inca de la Vega, quien allegó el testimonio de la conversión del conquistador Gonzalo Cuadrado[32]. Todas estas figuras no supusieron contradicción alguna, sino que representaron etapas de la historia del siglo XVI en Indias que fueron construidas y justificadas por los cronistas de la época. Lo mismo ocurrió con las doctrinas sobre la restitución, lenificadas con el paso de los años hasta convertirse en un pálido reflejo, aunque con destellos muy violentos (si bien fugaces) en tiempos posteriores. Fue labor de la anticonquista también arrinconar aquellos instrumentos ideológicos que eran violentos en exceso. Cuando Diego Andrés Rocha escribió sobre el origen de los indios del Nuevo Mundo, descubrió que las Indias habían sido pobladas originalmente por antiguos españoles. La hazaña de Cristóbal Colón había sido una restitución, una «reversión» de antiguos vasallos a sus reyes hispánicos primigenios[33]. La conquista había sido una reconquista, y el conquistador un reconquistador, que no necesitaba de mayores legitimidades.

[31] Álvarez-Uría, 1989, pp. 13 y 19. Sobre el episodio y su contexto, Almesto, *Relación de la Jornada de Omagua y El Dorado*, ed. Álvaro Baraibar.

[32] «Con este acuerdo se apercibieron para quando los indios los acometiesen salir a ellos y hacer lo que pudiesen hasta morir. Los que pudieron (como podían y los indios les daban lugar) se confesaron con tres sacerdotes que tenían; los demás se confesaban unos a otros y todos llamaban a Dios y a los santos sus devotos para morir como cristianos» (Garcilaso de la Vega, *La conquista del Perú*, p. 124).

[33] Rocha, *Tratado único y singular del origen de los indios occidentales*, pp. 137-139.

Bibliografía

Almesto, Pedrarias de, *Relación de la Jornada de Omagua y El Dorado*, ed. Álvaro Baraibar, New York, IDEA, 2012.

Álvarez-Uría, Fernando, «Conquistadores y confesores. Violencia física y violencia simbólica en la conquista de América», *Política y sociedad*, 4, 1989, pp. 7-21.

Borges, Pedro, «La postura oficial ante la "duda indiana"», en *De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América*, ed. L. Pereña, Madrid, CSIC, 1982, pp. 69-82.

Brading, David Anthony, *Mito y profecía en la historia de México*, México, FCE, 2004.

Cardenal, Ernesto, *Poesía*, Quito, Libresa, 1994.

Carrillo Cázares, Alberto, *El debate sobre la guerra Chichimeca, 1531-1585. Derecho y política en Nueva España*, Zamora (Michoacán), El Colegio de Michoacán/ El Colegio de San Luis, 2000.

Díaz del Castillo, Bernal, *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, ed. Guillermo Serés, Madrid, Real Academia Española, 2011.

Garcilaso de la Vega, *Obras* completas, vol. III (*La conquista del Perú*), ed. Carmelo Sáenz de Santa María, Madrid, Atlas, 1960.

— *Comentarios Reales. La Florida del Inca*, ed. Mercedes López-Baralt, Madrid, Espasa Calpe, 2003.

Grunberg, Bernard, «El universo de los conquistadores. Resultado de una investigación prosopográfica», *Signos Históricos*, 12, 2004, pp. 94-118.

Icaza, Francisco A. de, *Diccionario autobiográfico de conquistadores y pobladores de Nueva España*, Madrid, El Adelantado de Segovia, 1923, 2 vols.

Lezama Lima, José, *La expresión americana*, Madrid, Alianza, 1969.

Lohmann Villena, Guillermo, «La restitución por conquistadores y encomenderos: un aspecto de la incidencia lascasiana en el Perú», *Anuario de Estudios Americanos*, 23, 1966, pp. 21-89.

Marchena Fernández, Juan, «Los hijos de la guerra. Modelo para armar», en *Congreso de historia del Descubrimiento. Actas*, Madrid, Real Academia de la Historia, 1992, vol. III, pp. 311-420.

Medina, Bartolomé de, *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la Penitencia*, Cáller, por Juan María Galcerino, 1597.

Mora Rodríguez, Luis, *Bartolomé de las Casas. Conquête, domination, souveraineté*, Paris, PUF, 2012.

Orozco y Berra, Manuel, «Conquistadores de México», *El Renacimiento. Periódico literario*, I, 1869, pp. 257-261, 265-267, 282-284, 293-294, 314-316, 390-394, 413-414, 429-431, 443-444, 460-461, 479-480, 488-491 y 512-513.

Pizarro y Orellana, Fernando, *Varones ilustres del Nuevo Mundo, descubridores, conquistadores y pacificadores del opulento, dilatado y poderoso imperio de las Indias Occidentales*, Madrid, Por Diego Díaz de la Carrera, 1639.

Ramos Pérez, Demetrio, «La etapa lascasiana de presión de conciencias», *Anuario de Estudios Americanos*, 24, 1967, pp. 861-954.

Regalado de Hurtado, Liliana, «Los derechos de los indígenas: Bartolomé de las Casas y su influencia en las crónicas andinas», en *Sobre el Perú. Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, ed. Margarita Guerra Martinière, Oswaldo Holguín Callo y César Gutiérrez Muñoz, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002, vol. II, pp. 1009-1027.

Restall, Matthew, «The New Conquest History», *History Compass*, 10.2, 2012, pp. 151-160.

Rocha, Diego Andrés, *Tratado único y singular del origen de los indios occidentales de Pirú, México, Santa Fe y Chile*, Lima, Imprenta de Manuel de los Olivos, 1681.

Rosenblat, Ángel, *El español de América*, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 2002.

Ruiz Sotelo, Mario, *Crítica de la razón imperial. La filosofía política de Bartolomé de Las Casas*, México, Siglo XXI, 2010.

Sempat Assadourian, Carlos, *Zacatecas. Conquista y transformación de la frontera en el siglo XVI: minas de plata, guerra y evangelización*, México, El Colegio de México/Centro de Estudios Históricos, 2008.

Solano, Francisco de (ed.), *Proceso histórico al conquistador*, Madrid, Alianza, 1988.

Someda, Hidefuji, *Apología e historia. Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 2005.

Stirling, Stuart, *El último conquistador. El pinteño Mancio Serra de Leguizamón*, Pinto, Ayuntamiento de Pinto, 2008.

Terán, Juan Benjamín, *El nacimiento de la América española*, Tucumán, M. Violetto y compañía, 1927.

Vargas Machuca, Bernardo de, *Milicia indiana*, Caracas, Ayacucho, 1994.

Vega, Alonso de, *Summa llamada Sylva y práctica del foro interior, utilísima para confesores y penitentes*, Alcalá de Henares, Casa de Juan Íñiguez de Lequerica, 1594.

Zaballa, Ana de, «Visión providencialista de la actividad política en la América española (siglo XVI)», *Anuario de Historia de la Iglesia,* 1, 1992, pp. 287-304.

LECTURA BARROCA DE LA CONQUISTA: *LOS VARONES ILUSTRES DEL NUEVO MUNDO* DE PIZARRO Y ORELLANA

Pedro Ruiz Pérez
Universidad de Córdoba

También en la traducción textual del imaginario el impacto del Descubrimiento fue trascendente, y no solo en lo tocante a la necesidad de ajustar la irrupción de una realidad hasta ahora desconocida en la organización mental del mundo, desde la geografía a la axiología[1]. La empresa de elaboración de un patrón de discurso se manifestó en el empeño de construcción de un relato, regido por la necesidad de adaptar y actualizar el instrumental de la narrativa. La apertura de un escenario exótico obligaba a revisar los parámetros del espacio-tiempo, modificando el cronotopo idealista hasta fundirlo con la atención a una realidad no exenta de maravilla. En ella se perfila un nuevo modelo de caballero, de «hombre de a caballo», con unos rasgos de *homo novus* no siempre fáciles de conciliar con los paradigmas de cortesanía en construcción a lo largo del siglo XVI, desde Castiglione a della Casa y Dantisco. Sobre todo, el territorio americano y sus protagonistas plantean una problemática lectura de la conquista, que adquiere derivas alejadas de su remoto antecedente en la noción de cruzada. Si bien las crónicas, en su variada tipología, se presentaron como el espacio y el instrumento más idóneo para solventar estas cuestiones, no faltaron ramificaciones y aun contradiscursos en otros modelos narrativos, del mismo modo en que la magna empresa colectiva venía contrapesada por la relevancia de fi-

[1] O'Gorman, 1976.

guras individuales, de perfiles señeros, con acentuación de sus rasgos y actualización de sus valores funcionales y pragmáticos (también los estrictamente narrativos), que discurrieron por coordenadas y modelos de relato al margen de la crónica. El caso de Hernán Cortés[2] es uno de los ejemplos más destacados de esta ramificación de retratos textuales para la adaptación de una figura a un imaginario, pero también resulta un termómetro eficaz de los cambios y modulaciones que dicho imaginario va conociendo en el paso del siglo XVI al XVII, desde un registro heroico a un discurso marcado por el ideal de preservación, aunque también cabría decir de un modelo heroico emparentado con el de la saga de los Amadises[3] a otro definido en el tratadito graciano, con todas las huellas de las alteraciones y derivas de un modelo político entre el príncipe cristiano y el maquiavélico.

Sin duda la relevancia de Cortés se cimentó sobre la capacidad de su figura para asumir los distintos valores exaltados en las oscilaciones de la axiología heroica, política y moral. La pasmosa conquista del reino de Moctezuma se trufa del dramatismo de los enfrentamientos con representantes del poder colonial, de la sublimidad en el gesto del barreno de las naves, de la osadía de sus avances y la astucia de sus pactos, del halo romancesco de sus relaciones con la Malinche, de la potencia de la imagen de su encuentro con Moctezuma, del cristianismo de su derribo de los ídolos, del patetismo de la noche triste..., es decir, de todos los componentes del héroe épico, desde los remotos Aquiles y Ulises a la actualización renacentista de los caballeros cristianos de Arturo y Carlomagno, por no hablar de la propia y castiza figura del Cid. Tales valores sustentan durante más de un siglo la paradigmática presencia de Cortés en una amplia variedad de géneros al margen de la crónica, de los más cultos a los más populares, tanto teatrales como narrativos, en verso y en prosa. El interés por la figura singular se inscribe en el complejo proceso de creación de un imaginario sostenido a lo largo de los siglos, necesitado de dar cuenta cambiante de las relaciones con un mundo nuevo y el papel de estos héroes individuales en el contexto de una acción colectiva, entre nacional e imperial. La variedad de perspectivas en diálogo o en conflicto abierto conducen en el cambio de siglo a una crisis en la valoración de los conquistadores[4], necesitados de reajustar su talla

[2] Reynolds, 1967 y 1978.

[3] Cioranescu, 1954.

[4] Véase en este mismo volumen el trabajo de Bernat Hernández y los datos en él apuntados sobre el descrédito de los conquistadores a partir del ecuador del siglo XVI,

épica, sobre todo cuando en la construcción del discurso americano comienzan a confrontar las perspectivas de la emergente conciencia criolla y la desvaída memoria de los héroes de la conquista, una memoria necesitada de recuperación y de actualización. En la dialéctica resultante son distintos los movimientos en juego, en muchos casos oscilando en torno a la doble faz de la reivindicación familiar de una fama y la reclamación legal de sus derechos por los herederos de los conquistadores y descubridores, allegadores de nuevas tierras en un imperio en el que comenzaba a ponerse el sol. La relativa frecuencia de finales desastrados y no exentos de conflicto tuvo gran incidencia en este discurso particular de legitimación de una imagen tras los episodios, catástrofes de dimensión trágica, que marcaron el final de los héroes, con ejemplos relevantes, desde el ocaso de Colón al violento final de Lope de Aguirre[5]. El carácter ejemplar se proyecta en la construcción de un relato paradigmático, con valor de arquetipo, pero también conoce alguna muestra de un mecanismo complementario, el del despliegue de un paradigma, a modo de galería de retratos donde se configuran, a partir de la variedad de los relatos, los rasgos comunes del héroe y su actualización al hilo de los tiempos.

La obra de Fernando Pizarro y Orellana

El extenso volumen de Pizarro y Orellana, *Varones ilustres del Nuevo Mundo* (Madrid, 1639) es una muestra señera del giro en el discurso y de la adopción de modelos estructurales que responden a las necesidades del momento con una revitalización y actualización de una asentada tradición humanista[6]. Con más de 570 páginas en tamaño folio, el impreso surgido de los talleres de Diego Díaz de la Carrera a costa de Pedro Coello denota en estos mismos rasgos la compleja naturaleza de un artefacto editorial que parece destinado a un público muy selecto, por intereses, niveles socioculturales y capacidad adquisitiva, pero que despierta el interés comercial y la inversión de un librero, lo que apunta también a lo poliédrico de un discurso desde su misma configuración textual. Baste por ahora señalar que se pueden distinguir cuatro componentes básicos,

aun antes de la formación de una activa conciencia criolla de «anticonquista».

5 En relación con el propósito de restauración de la imagen paterna cabe situar el encargo de Hernando Colón a Fernán Pérez de Oliva para la redacción de una «historia de la invención de las Indias»; el mismo Oliva narró también la epopeya de Cortés, Pérez de Oliva, *Historia de la invención de las Yndias*.

6 García Aguilar, 2005, pp. 312-316.

con entidades y funcionalidades diversificadas y precisas, a la par que perfectamente ensambladas. A cada personaje le corresponde un relato, que da cuenta de sus *gesta* y dibuja su perfil, tanto en lo que tiene de distintivo como en lo que comparte con el resto de figuras de la serie. Entre cada uno de los capítulos en que se segmenta la narración de hechos se inserta una serie de «observaciones», con su deriva hacia lo tratadístico, justo lo que convierte los hechos individuales en acciones de carácter ejemplar, origen de una verdad de valor trascendente. El diálogo se ve alimentado por unas abundantes *marginalia*, que, además de reforzar la autoridad del discurso ostentando la erudición de su responsable, refuerza la vinculación de los hechos narrados y su moraleja con saberes de alcance universal, multiplicando así sus posibilidades de proyección, al colocar a personajes de una cierta contemporaneidad, modernos *stricto sensu*, en el final de una asentada y reconocida tradición, con raíces en la antigüedad clásica y bíblica. Finalmente, la incorporación de unos cuidados y detallados índices convierte la obra en un útil y eficaz elemento de consulta, un repositorio de un saber de inmediata utilidad práctica.

Aun separándose por entidad y alcance de la obra publicada anteriormente por Pizarro y Orellana, los *Varones ilustres del Nuevo Mundo* continúan y coronan una trayectoria previa, asentada en el campo jurídico para el que el autor se había formado, y se sitúa con coherencia en un *cursus* biográfico definido y una precisa posición de campo. Como sus apellidos denotan, nuestro autor nació en Extremadura, cuna de las familias de esos «varones ilustres», de los que se reclamaban herederos, sustituyendo las armas por las letras en casos como este. Fernando Pizarro y Orellana estudió en Salamanca hasta licenciarse en Derecho e iniciarse allí como profesor. En sus aulas debió de conocer al futuro conde-duque de Olivares, al que quedaría vinculado en su carrera posterior. Caballero de la orden de Calatrava y comendador de Bétera, ocupó puestos en los Consejos del reino, hasta ser elevado a ministro del Consejo de Castilla por Felipe IV. Sin duda en relación a esta carrera surgen las obras que conservamos y los títulos de los que tenemos noticia. En su calidad de jurista aparece en el *Discurso militar y legal de los delitos que cometieron don Francisco Sabater, cabo de las galeras de Cataluña, y Francisco Miguel, capitán de la Capitanía, en la pérdida de las galeras* (Madrid, por Juan González, 1624) y en *El licenciado D. Fernando Pizarro, fiscal del Consejo de Órdenes, con el conde de Oñate y Villamediana, sobre el oficio de las estafetas* (Madrid, por Juan González, 1625); en ambos casos se trata de opúsculos, entre 28 y 32 hojas, impresos en el mismo taller y con el mismo formato en folio, denotativo de su destino a

un público selecto y especializado. Sin pie de imprenta aparece otra obra de las mismas características materiales, sobre una materia en que lo genérico de la ley se mezcla con previsibles intereses personales por su vinculación a la de Calatrava: *Discurso apologético en gracia y favor de las órdenes militares*. No he podido localizar una confirmación de la obra de emblemas que en algunos textos se le atribuye, vacilando entre un comentario a la obra de Alciato y un libro en imitación suya; se relaciona con este mundo su aparición como dedicatario de la *Declaración magistral sobre las sátiras de Juvenal, príncipe de los poetas satíricos* (Madrid, por Diego Díaz de la Carrera, 1642), de Diego López, lo que en algún modo lo vincula a la persistencia de una reconocible tradición humanista. Es de notar que esta obra aparece en la misma imprenta y a muy pocos años de la edición de *Varones ilustres* que nos ocupa.

Las diferentes facetas de vida y obra de Pizarro y Orellana (ordenamiento jurídico, privilegios, pleitos y relectura de los clásicos) se concitan en las páginas de esta obra, y no solo en una directa relación respectiva con los señalados componentes de relato, observaciones y notas de erudición. Más bien se cruzan en un entramado que compacta la unidad de designio y de sentido de la obra más allá de su condición compuesta. A los componentes señalados, que son los que sitúan el texto en el punto exacto de sus coordenadas temporales y pragmáticas, se suman los recursos adecuados a la inserción de un discurso híbrido en las respectivas tradiciones de sus componentes. A la erudición plasmada en las notas marginales y sintetizada en los índices volveremos más adelante. Ahora baste un apunte sobre la técnica aplicada a la constitución del relato *sensu stricto*, esto es, a la deriva de la materia cronística en el proceso de contaminación patente un siglo después de los hechos y sus primeras plasmaciones textuales. El tratamiento de Cortés resulta sumamente significativo, tanto por situarse en el seno de una ramificada transmisión, como por lo paradigmático de la figura y su tratamiento narrativo. Lo destaca la comparación con una de las muestras más alejadas en el repertorio, el pliego suelto (tres pliegos de impresión) *Historia de las aventuras y conquistas de Hernán Cortés en Méjico* (Madrid, despacho de Marés y Compañía, s.f., pero último tercio del XIX); el esquema narrativo tradicional de la tardía reelaboración popular muestra un paralelismo exacto con el observado en el texto de Pizarro y Orellana, incluso en las divisiones formales, como pone de relieve el siguiente cuadro sinóptico[7]:

[7] En ambos textos se emplea la denominación de «capítulos» para cada una de las 8 partes en que se dividen. Transcribo los resúmenes tal como aparecen en cada uno de los textos, actualización grafías.

Historia de las aventuras de Hernán Cortés en Méjico	Fernando Pizarro y Orellana, *Varones ilustres del Nuevo Mundo* (1639)
1. Nacimiento, educación y juventud de Hernán Cortés. Se embarca para el Nuevo Mundo.	1. Patria, sangre, nacimiento y muestras del valor de Hernando Cortés, y su primero viaje a las Indias.
2. Conquista de Cuba. Cortés es nombrado comandante general de la armada. Parte la expedición a la conquista de Nueva España.	2. Llegada de Cortés a Santo Domingo y Cuba. Su empresa de la conquista de las Indias. Vitoria milagrosa que tuvo contra los indios de Pontoacán y la entrada en el imperio del gran Motezuma.
3. Conferencia con los embajadores de Motezuma. Negativa de éste a la entrevista solicitada por Cortés.	3. Resuelve Cortés pasar a México. Sucesos acaecidos en la jornada de la Veracruz. Su entrada en Méjico: agasajos y buen recibimiento que halló en Motezuma, y cómo le prendió en su misma corte y palacio.
4. Disensiones entre los españoles. Cortés hace dimisión del mando y es nuevamente elegido. Fundación de Veracruz. Sumisión de los zempoales. Conspiración en el ejército. Destruye Cortés su flota.	4. Afabilidad de Motezuma con los españoles. Intenta Cacama, su sobrino, librarle de la prisión. Lo que resultó de ello. Prende Cortés a Narváez. Muere Motezuma, y conquístase la Gran Méjico por el irresistible valor y hazañas de Cortés.
5. Guerra con los tlascaltecas. Traición y castigo de los habitantes de Cholula. Entrevista de Cortés y Motezuma. Entrada de los españoles en Méjico.	5. Conquista Cortés nuevas provincias. Ejemplo que da a los indios para introducir en ellos la fe y la veneración de los santos. Muerte del adelantado don Francisco de Garay. Fin de los encuentros entre Cortés y Diego Velázquez, y la muerte de éste.
6. Visita de Cortés a Motezuma. Muerte del gobernador de Veracruz. Motezuma es llevado prisionero al cuartel de los españoles. Expedición de Narváez contra Cortés. Sale Cortés de Méjico en busca de su enemigo y lo vence.	6. Duda movida sobre los casamientos de los indios. Junta hecha por Cortés para determinarla. Su resolución. Nuevos descubrimientos de Indias. Rebelión de los españoles contra Cortés. Castigo de ella y su pacificación.
7. Rebelión de los mejicanos. Muerte de Motezuma. Funesta retirada de los españoles. Batalla de Otumba.	7. Conjuración secreta de los indios para matar a Cortés. Cómo se descubrió, y el castigo hecho en los principales cabezas de ella para terror de los conjurados y escarmiento de los demás de aquel imperio.
8. Llegada de nuevos refuerzos. Marcha de los españoles a Méjico. Cortés hace construir una flota para el ataque de la capital. Prisión de Guatimocín y rendición de Méjico. Marcha Cortés a España. Se justifica y vuelve a Méjico. Descubre la California. Su regreso a España. Su muerte.	8. Sosiego de las alteraciones de México con la visita de Cortés. Amor grande que le tenían los indios. Cómo le persiguió Narváez en la corte. Su venida a ella. Mercedes que le hizo el señor emperador. Hállase en la infelice jornada de Argel. Sus adversidades por envidias, y la muerte de este ilustre varón.

Las posibilidades de una filiación directa entre ambos textos son bastante escasas, por no decir nulas. La condición genérica de lo que se inserta en la tradición de los pliegos de cordel obliga a separar la fecha de impresión para la entrega decimonónica de la de formalización del texto, lo que incluso cuestiona la seguridad de las precedencias. Sí podría ser más factible considerar la existencia de una fuente compartida, pero de seguro lo sería por vías indirectas. En cualquier caso, la independencia genérica y genética de ambos textos viene a reforzar la continuidad de un relato y la articulación narrativa y semántica de sus componentes esenciales, estableciendo las peripecias significativas en torno a unos motivos o nudos formales muy relevantes: las trampas de los indios y las intrigas de los españoles como amenazas para el héroe; la combinación de valor y astucia para hacer frente a los obstáculos[8]; y el resultado de una trayectoria en la que se suceden ascenso y caída. En el punto de inflexión barroca de la línea de transmisión del «relato Cortés» (como paradigma de la reelaboración discursiva del relato de la conquista y sus héroes), la obra de Pizarro y Orellana representa por encima de sus particularidades un modelo característico. Con su constitución múltiple se aparta del modelo de la crónica y del relato de hechos particulares; con una narración que desborda los límites de la semblanza, no alcanza, sin embargo, la dimensión de la biografía individual; en su conjunto, la galería de personajes se eleva desde la consideración de lo individual hasta la constitución de una categoría, un modelo genérico de «varones ilustres» en el Nuevo Mundo en que se superan los rasgos distintivos de descubridores, conquistadores y pacificadores y se le da sentido a una progresión con valor estructural (la disposición cronológica de los héroes, desde Colón al maestre García de Paredes) y programático (la transformación de la guerra de conquista al gobierno político de la colonia). La incorporación de un discurso de reflexión, articulado en unas observaciones que extraen la sentencia de los hechos narrados, responde con coherencia a la nueva figura del narrador, ni protagonista ni testigo de los hechos. Depositario de una erudición libresca y de una formación letrada, Pizarro y Orellana, también en esto heredero y continuador de una estirpe, asume el desplazamiento genérico, para pasar de la condición de cronista a la de tratadista, al hilo de su tiempo.

[8] En esta condición se apuntan ya elementos emparentables con las formas del maquiavelismo, presentes ya en el discurso de Moctezuma, en el que se concentran los componentes de un planteamiento de transferencia de la autoridad asentada en algo más trascendente que la mera conquista. Véanse al respecto en este mismo volumen lo señalado por Juan Pau Rubiés y Victoria Pineda para la relación entre política y retórica.

Un discurso barroco

Desde la referencia inicial de su título la obra manifiesta su genealogía y su aprovechamiento de la geneología, ya que «varones ilustres», casi en estricta contemporaneidad de la obra de Rodrigo Caro, actualiza la tradición que lleva desde el modelo de un incipiente renacentismo de las «generaciones y semblanzas» hasta las galerías de retratos que en la transición del siglo XVI al XVII fijan unos precisos discursos identitarios, también con específicas manifestaciones criollas de «crónica y celebración»[9]. Se apunta en esta estrategia discursiva una doble dimensión, en la que se entrecruzan las aspiraciones de afirmación de una doble figura de autor y heredero y el empeño de construcción de un discurso político, en el que se sublima la condición dual del escritor, con sus componentes de erudición y doctrina. El programa se encierra con precisión en la ya muy barroca y explícita portada.

VARONES
ILVSTRES DEL
NVEVO MVNDO.
DESCVBRIDORES, CONQVISTADORES, Y PACIFICADORES DEL OPVLENTO, DILATADO, Y PODEROSO IMPERIO DE LAS INDIAS OCCIDENTALES:
SVS VIDAS, VIRTVD, VALOR, HAZAÑAS, Y Claros Blaſones.
ILVSTRADOS
EN LOS SVCESSOS DESTAS VIDAS CON SINGVLARES OBSERvaciones Politicas, Morales, Iuridicas, Miſcelaneas, y Razon de Eſtado; para mayor autoridad de la Hiſtoria, y demonſtracion della, y ſu utiliſsima Leccion.
CON VN DISCVRSO LEGAL
DE LA OBLIGACION QVE TIENEN LOS REYES A PREMIAR LOS SERVICIOS DE SVS VASSALLOS; ò en ellos, ò en ſus Deſcendientes.
DEDICADO
AL AVGVSTISSIMO MONARCA FELIPE IV. *el* GRANDE, *N.S. Rey de las Eſpañas, y entrambas Indias.*
EN MANO DEL EXCELENTISSIMO SEÑOR CONDE Duque de Sanlucar, Gran Canciller de las Indias, &c.
ESCRIVE
Don Fernando Pizarro y Orellana, Cavallero de la Orden de Calatrava, Comendador de Vetera, del Conſejo de Ordenes, y aora del Real Supremo de Caſtilla.

[9] Osuna, 2005; García Aguilar, 2005; Ruiz Pérez, 2009.

El primer bloque, el del tercio superior de la composición tipográfica, recoge el objeto, la materia o asunto del libro; el tercer apartado, dispuesto simétricamente en el tercio inferior, establece con detalle las relaciones pragmáticas[10], en torno al acto de dedicatoria; en el centro queda la definición de las operaciones autoriales, el campo en el que la *res* («varones ilustres del Nuevo Mundo») se convierte en *verba* («escrive»), unos *verba* muy concretos, en función de las operaciones establecidas y que se concretan en que los varones «ilustres» por sus hechos resultan «ilustrados» por un escritor, en un proceso que se resume y se ordena en un «discurso legal», esa referencia que ocupa el centro de simetría de la *dispositio* tipográfica. El horizonte es, sin duda, el «opulento, dilatado y poderoso imperio de las Indias Occidentales», sujeto al monarca al que se dedica la obra y objeto de la política de Olivares, que actúa como intermediario, trasladando a la pragmática de la obra su papel real como valido, pero también su vinculación personal con el autor, trabada en la coincidencia juvenil en las aulas salmantinas; es un Olivares del que se destacan en sus atributos genealógicos y de *cursus honorum* personal los elementos que lo relacionan con la carrera de Indias: el señorío de Sanlúcar de Barrameda y el cargo de Gran Canciller de las Indias. En este puesto es en el que Pizarro y Orellana parece buscar una atención particular del privado, para el que se recuerda la obligación de premiar a los descendientes de los héroes, pero también al que se le explicita la lección que cabe extraer de los mismos sucesos que elevaron a sus protagonistas a la condición de hombres ilustres y granjearon unos derechos para sus legítimos herederos. Todo ello se concentra en un «discurso legal» en el que el autor hace valer su triple condición: la de descendiente, tal como muestran sus apellidos, la de jurista y consejero áulico y la del escritor, que es capaz de ilustrar aún más con su pluma lo que sus antepasados consiguieron con la espada, pasando de la guerra a la política.

Una primera mirada a la galería de «vidas» que componen el texto resulta muy reveladora de todo lo apuntado. En el índice se ordenan los relatos biográficos «del almirante don Cristóbal Colón», «del capitán Alonso de Ojeda», «de Fernán Cortés», «del marqués don Francisco Pizarro», «de don Juan de Pizarro el Bueno», «del mariscal don Diego de

[10] Se completan y se proyectan en el pie de imprenta, que coloca la obra en el ámbito del mercado. No obstante, su condición material y significativa debía de reducir este horizonte a segmentos de recepción muy especializados y privilegiados.

Almagro», «de Hernando Pizarro», «de Gonzalo Pizarro» y «del maestre de campo Diego García de Paredes». Nueve vidas dispuestas en un número canónico y en un orden a la vez cronológico y de progreso en la constitución de la colonia, desde su descubrimiento al funcionamiento administrativo de los virreinatos; en el núcleo, la saga de los Pizarro, en los que se concreta esta trayectoria y en la que se inscribe de lleno el autor de la recopilación, cuyos apellidos, junto a sus cargos y distinciones, se ostentan con indisimulado orgullo en el pie de la rotulación de la portada. Antes de entrar en la relación de los contenidos concretos de estas biografías, en su conjunto y de algunas en particular, conviene detenerse en la caracterización de dicho conjunto. Presentadas como «vidas», los relatos biográficos apelan a una noción de reconocible y reconocida significación de la obra de Vasari, en la que, mediante las biografías o *vite* de artistas plásticos asienta la dignidad de la práctica y de sus cultivadores, entre los que el mismo biógrafo se inscribía. A nuestra obra los *eccellenti architetti, pittori et scultori italiani* llegan convertidos en «varones ilustres», teñidos con los elementos incorporados a una tradición que en el cambio de siglo incluye el *Libro de retratos* (c. 1598) de Pacheco, las *Flores de poetas ilustres* (1605) de Espinosa y los *Varones insignes en letras* (c. 1630) de Rodrigo Caro, por citar tres modalidades diferentes de composición de galerías de semblanzas (o antologías) donde las ideas de «ilustre» e «ilustración» adquieren perfiles complementarios. En los tres casos los autores de las compilaciones participan de la condición de los «ilustres» cuya vida u obra se recoge; en algún caso (Espinosa) se incluyen directa y expresamente entre ellos, y cuando no lo hacen la relación implícita no deja de funcionar. En la obra de Pizarro y Orellana encontramos un mecanismo de relación emparentado, pero con una clara distinción: si los apellidos muestran la relación de consanguinidad, de linaje, con la aludida condición de «descendiente», hay una diferencia sustantiva entre los hechos de armas de los biografiados y la condición letrada de su panegirista, y la posible precedencia de los primeros se relativiza cuando el escritor reclama para sí la condición de «ilustrador» de esas vidas, en su doble condición de quien las adorna para su mejor comprensión y quien les otorga un lustre añadido.

Esta reivindicación de la condición de escritor, más o menos apoyada en su ocupación de letrado, se desplegará, a modo de argumentos implícitos, en el cúmulo de erudición incorporada a las páginas que siguen y al modo en que la dispone como un ejercicio técnico, preciso, de

dominio de las fuentes y de su manejo. La maestría en este campo es la que le ha llevado a sus puestos administrativos y le otorga autoridad en el doble discurso de la obra, el de la crónica de hechos y el de la lección que puede extraerse de los mismos. Pero Pizarro y Orellana no ha llegado a los Consejos solo por su formación universitaria; las dignidades caballerescas con que inicia la enumeración de los atributos sociales de su identidad corresponden al legado de la sangre, la que se manifiesta en sus inequívocos apellidos y vincula al hombre de letras con los armados fundadores de una dinastía. Así, la de la autoridad como escritor no es ajena a otra reivindicación, aún más imperiosa e inmediata, la que se sitúa en el eje mismo de su actividad como jurista («la obligación que tienen los reyes a premiar los servicios de sus vasallos»), pero también de su empeño más personal («o en ellos o en sus descendientes»). La explícita condición de descendiente explica el destacado lugar que ocupa en la economía narrativa de la obra la saga de los Pizarro, desde el conquistador a sus herederos y continuadores en el gobierno de la colonia. No se puede separar la reclamación de nuestro autor de otras demandas familiares, como él mismo se preocupa de poner de manifiesto:

> Ofreciose asistir a la justificación con que mi primo hermano don Juan Fernando Pizarro pedía la recompensa de los veinte mil vasallos y título del marqués don Francisco, como nieto suyo, varón por línea recta, y puse en manos de su majestad […] algunas observaciones que tenía notadas en este libro, cuyo papel va impreso en el fin de él […], debiendo a V.E. el feliz suceso que tuvimos, pues otro día que llegó la última consulta a manos de su majestad […] fue servido mandar se le diese título en España en el lugar que escogiese, con su antigüedad y 7.500 ducados de renta en indios vacos[11].

La reclamación de su pariente también había corrido una vía impresa, en este caso en forma de un humilde pliego de 2 hojas en folio (s.l., s.a.), en formato de memorial para la demanda de los que se consideraban derechos de herencia, algo a todas luces apoyado por el «discurso legal» de nuestro autor, aunque su argumentación no se detiene en el simple derecho de la sangre, ya que su condición de descendiente no le ha eximido de la obligación de seguir «ilustrando» su linaje, sumando las estrategias de autoridad antes mencionadas. Como principal componente de esta autoridad, la erudición se ostenta en los diferentes planos de la

[11] «Al excelentísimo señor conde duque de Sanlúcar, Gran Canciller de las Indias &», *Varones ilustres del Nuevo Mundo*, fol. ¶ 4v. Actualizo ortografía y puntuación.

obra, reflejados en el despliegue argumentativo de las «observaciones» y destacado en las citas de los márgenes. Pero donde sin duda se hace más manifiesto este despliegue es en los llamativos índices incorporados en los posliminares del volumen. En ellos se ordenan sucesivamente los autores alegados, los «textos que se declaran de todos derechos» (ordenados por vidas), el «Sumario de la historia occidental de las nueve vidas de varones ilustres», el «Sumario de los asuntos y varias materias que se tratan en las Observaciones políticas, morales, jurídicas, misceláneas y de sana razón de estado, deducidas de los sucesos de las nueve vidas de los varones ilustres de España en el Nuevo Mundo» (también organizado por vidas), un *Index locorum Sacrae Scripturae* (siguiendo los libros de la *Biblia*) y un «Índice de las cosas más memorables que se contienen en esta historia» (por orden alfabético). Tal ostentación sirve de paso para otorgar al volumen una mayor versatilidad, al ofrecer las herramientas que permiten su uso como fuente de estudio o de entretenimiento, como tratado, como narración heroica o como miscelánea de *topoi* curiosos. Con ello se pasa de la nuda relación de los servicios de los mayores, los primeros Pizarros reconocidos e ilustres, al servicio y valor del autor en cuanto tal, como servidor del *delectare et prodesse* de la república, también de la «república literaria».

El monarca no es solo el impartidor de justicia en los casos particulares, sino quien, con ayuda de sus ministros, del más grande (el privado) al más humilde miembro de sus Consejos, mantiene el poder del imperio con la política, a la que se puede alimentar (y tal es el papel que reclama para sí el descendiente de los conquistadores) con la lección de la historia y la razón de estado, debidamente destacadas en la portada y, a mi juicio, situadas en el soporte conceptual más profundo de todo el discurso de la obra. Con ella las armas y letras se ponen por igual al servicio de la prudencia, la manifestada por Cortés y sus iguales, y la del príncipe, en la cercanía de lo que décadas después teorizará Gracián en su doctrina sobre la prudencia y la discreción, pero también en sus volúmenes sobre el héroe y el príncipe. Si los héroes vencieron, los autores ilustran y enseñan, y lo hacen a partir de la historia, con claras referencias: Tácito y la razón de estado, la segunda expresamente aludida en la portada, y el primero, junto con sus seguidores y comentaristas, con presencia continua en márgenes e índices de autoridades. La relación entre historia y doctrina, entre héroes y letrados es manifiesta:

> Si en la aplicación hallare no fingida novedad, sino verdad asentada con antiguas doctrinas y sólidas resoluciones, quien atentamente lo leyere, me parece que en el asunto yo habré cumplido con la principal parte de la jurisprudencia, que es sacar de los sucesos históricos de esta historia, por sus fragmentos, preceptos políticos que la misma razón moral nos ha enseñado. A los que siguen este linaje de escribir llama nuestro gran jurisconsulto Andrés Alciato *nomotetas*, que significa no solo comentadores de las leyes, sino legisladores (déseme licencia para romancearlo así)[12].

La mención de Alciato parece dar sentido a las noticias acerca de la relación de Pizarro y Orellana con la emblemática e ilumina una clave de la composición de su obra. En los relatos biográficos de los conquistadores la división en episodios favorece la articulación de las vidas en imágenes más o menos aislables, y junto a estas *picturae* se introducen los discursos al modo de la *subscriptio* o *declaratio* de los emblemas, en una técnica que puede recordar a la empleada por Saavedra Fajardo en sus *Empresas* (1642), uno de los puntales en la adaptación del tacitismo a la formación del príncipe cristiano. En esta lectura la obra se justifica como acomodación a los tiempos: la ya añeja materia épica de la conquista se ha ido ajustando al uso de los tiempos, del mismo modo que un ya lejano ejercicio de las armas queda superado por la labor de la pluma. El diálogo entre los capítulos y las observaciones es la manifestación más evidente de esta adaptación a los tiempos. El repertorio de autoridades y el papel central otorgado a la lectura barroca de Tácito cierra el desplazamiento de la fase de conquista a la de gobierno de la colonia, en tanto los descendientes de los guerreros reclaman su legado desde la posición de letrados.

Estamos ante un hito en la etapa final de una trayectoria, nacida con alientos documentales y épicos. Como ocurriera con la emblemática, la práctica humanista cobra en esta obra tintes barrocos y políticos. Tras los hombres de a caballo, los hombres de pluma convierten sus figuras en verdaderos emblemas, para alimentar los relatos y prácticas literarias, pero también las políticas, a partir de un discurso de reconstrucción de su imagen caballeresca, individual y colectiva, como parte de una empresa que, además de memoria, quiere ser ejemplo en momentos de tribulación, como los que se oteaban en la proximidad del nefasto

[12] «Prefación períoca, historial y moral a las vidas de los varones ilustres del Nuevo Mundo… », fol. ¶ 3r. (El *Diccionario* académico de 1884 registra «períoca» como «sumario, argumento de un libro o tratado».

1640. El crepúsculo matinal del imperio era convocado como lección y enseñanza para su inminente ocaso.

Bibliografía

Cioranescu, Alexandre, «La conquista de América y la novela de caballerías», en *Estudios de literatura española y comparada*, La Laguna, Universidad de La Laguna, 1954, pp. 29-46.

García Aguilar, Ignacio, «Varones nobles y nobles poetas: los repertorios de ingenios en el Siglo de Oro», en *En torno al canon: aproximaciones y estrategias*, dir. Begoña López Bueno, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 285-316.

O'Gorman, Edmundo, *La idea del descubrimiento de América*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.

Osuna, Inmaculada, «Las ciudades y sus "Parnasos": poetas y "Varones ilustres en letras" en la historiografía local del Siglo de Oro», en *En torno al canon: aproximaciones y estrategias*, dir. Begoña López Bueno, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2005, pp. 233-283.

Pérez de Oliva, Fernán, *Historia de la invención de las Yndias. Historia de la Conquista de la Nueva España*, ed. Pedro Ruiz Pérez, Universidad de Córdoba, 1993.

Reynolds, Winston A., *Romancero de Hernán Cortés*, Madrid, Alcalá, 1967

— *Hernán Cortés en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid, Editora Nacional, 1978.

Ruiz Pérez, Pedro, «Crónica y celebración de los ingenios novohispanos», en *Los límites del Océano. Estudios filológicos de crónica y épica en el Nuevo Mundo*, ed. Guillermo Serés y Mercedes Serna, Bellaterra, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles/Universidad Autónoma de Barcelona, 2009, pp. 207-235.

CRONISTAS INDÍGENAS NOVOHISPANOS DE ORIGEN NAHUA. SIGLO XVI Y PRINCIPIOS DEL XVII

Ramón Troncoso Pérez
Universidad Autónoma de Barcelona

Introducción

Durante el siglo xvi y principios del xvii se produjo en la Nueva España una gran actividad historiográfica por parte de indígenas ilustrados que redactaron numerosas obras históricas en idioma náhuatl. Gran parte de estos trabajos se extraviaron, sin embargo, muchos de ellos se han conservado hasta nuestros días. Este *corpus* está formado por textos de muy diversa factura elaborados con motivaciones y objetivos diferentes por cronistas provenientes de México, Texcoco, Tlaxcala y Chalco-Amaquemecan. Estos autores son Fernando Alvarado Tezozómoc, Domingo Chimalpahín Cuahutlehuanitzin, Cristóbal del Castillo, Pablo Nazareno, Tadeo de Niza, Gabriel de Ayala, Pedro Ponce de León y Juan Buenaventura Zapata.

La obra de estos narradores indígenas presenta generalmente contenidos aristocráticos y muchas veces sagrados ya que estos individuos formaban parte de una élite en perspectiva y/o formación que tenía «acceso a las instituciones de la sociedad colonial, por ejemplo, la de la cultura escrita»[1]. Esta élite estaba formada por indios nahuatlatos de diversas procedencias que en su mayoría se desempeñaban como intérpretes jurados o como funcionarios en las diferentes instancias del gobierno colonial. Las fuentes que emplearon para la elaboración de sus relaciones

[1] Adorno, 2006, p. 65.

fueron, principalmente, códices prehispánicos, conservados por algunas familias de origen noble, así como pinturas, estelas, títulos primordiales y, por supuesto, la tradición oral.

Las crónicas indígenas novohispanas de origen nahua que nos ocupan poseen imágenes del mundo antiguo mesoamericano que pueden ser descritas como «los primeros intentos indígenas de defender ante el mundo español sus tradiciones e historia»[2]. En ellas se representa una visión de Anáhuac que les es propia a los indios y que se contrapone a la que difunden los cronistas extranjeros. Dando lugar a lo que Miguel León-Portilla llamaría la «Visión de los vencidos» (1985). Sobre ella se preguntaría Martín Lienhard:

> Esta «visión de los vencidos», ¿representa, antes del enmudecimiento definitivo, el último destello de la capacidad de expresión poética de los autóctonos o, por el contrario, se trata del comienzo de una expresión literaria nueva, no «prehispánica» sino colonial?[3]

Según se desprendería del anterior cuestionamiento estas narraciones históricas además de constituirse como testimonio de un pasado, habrían de entenderse como los textos pioneros de la literatura latinoamericana[4]. Según Rolena Adorno, pertenecerían más a una historia intelectual y cultural que a una historia social[5]. Sin embargo, fueron considerados hasta el siglo XIX una mala copia o corrupción de la producción historiográfica europea[6].

Entre Anáhuac y Europa

Adoptaron la escritura con caracteres latinos y diversos elementos formales de la historiografía europea para configurar sus propios relatos históricos. La mayoría de estos escritos son producto de una «*performance*»[7], por medio de la cual el *tlaquetzqui* o narrador realizaba una representación oral de los códices que era fijada por medio de la

[2] León-Portilla, 1961, p. 9.
[3] Lienhard, 1992, p.11.
[4] Rodríguez, 2005, p. 77.
[5] Adorno, 2006, p. 65.
[6] Pupo-Walker, 2006, p. 35.
[7] Adorno, 2006, p. 65.

escritura, por lo que estas relaciones tienen muchos elementos del lenguaje hablado.

Son los «restos textuales del encuentro de culturas nativas mesoamericanas con la tradición escrita europea»[8]. Un espacio discursivo articulado que se sitúa entre dos tradiciones culturales, *nepantla* («en medio») entre Europa y Anáhuac, por lo que los cronistas indígenas tuvieron que negociar el legado cultural que heredaron del mundo autóctono con las formas culturales traídas de España e impuestas en la situación colonial[9]. De manera que la interacción entre los indígenas y los europeos posibilitó la fusión de la tradición cultural nativa con la escritura alfabética europea y las técnicas historiográficas importadas desde el viejo continente. El resultado será, según Mignolo,

> una historiografía oposicional y de resistencia que por un lado aprovecha y mantiene formas de conservar el pasado ajenas a la tradición historiográfica de occidente y, por otro, la negociación que escritores indígenas […] tienen que hacer con la escritura alfabética […] y el relato historiográfico como pauta genérica y jerárquica en la cultura occidental que se trató de implantar a lo largo del siglo XVI[10].

La escritura alfabética que había servido como herramienta indispensable en la evangelización y adoctrinamiento de los indios, y, asimismo, para el fortalecimiento e imposición del orden social y político sustentado por los españoles, sirvió a los indígenas, paradójicamente, para la confección de textos que preservarán sus propios valores culturales y su memoria histórica; justo aquello que los invasores buscaban destruir[11].

Reformulación del pasado indígena y armonización con el presente colonial

Estas obras representarían el primer esfuerzo intelectual por armonizar el defenestrado pero subyacente universo simbólico indígena con el nuevo orden hispánico imperante[12]. No obstante, el propósito de estas narrativas no fue únicamente llevar a cabo la conservación del pasado,

[8] Adorno, 2006, p. 68.

[9] Velasco, 1998, p. 2. Para profundizar en torno al concepto *nepantla*, ver Troncoso Pérez, 2011 y 2012.

[10] Mignolo, 2005, p. 171.

[11] Troncoso Pérez, 2012, p. 142.

[12] Troncoso Pérez, 2012, p. 121.

sino que también se recurrió a ellas para mantener vivo el presente[13]. En estas crónicas se intentaría interpretar y asimilar los traumáticos acontecimientos recientes sucedidos durante la conquista, así como revisar la historia antigua nativa bajo la «nueva luz» del catolicismo. Muchos de estos cronistas ajustaron los hechos del pasado prehispánico a la ambigüedad de la realidad colonial para legitimarlos y, así, encontrar un lugar para ellos mismos en el nuevo orden, expresando solo aquello que era conveniente decir a oídos de los españoles:

> tuvieron que ser etnógrafos dobles, que no solo tradujeran sus propios sistemas culturales y creencias, sino que también —implícitamente— tradujeran y respondieran a la cultura y a las creencias de sus lectores culturalmente europeos[14].

Para estos historiadores la reformulación del pasado tendría un objetivo de clara orientación: recodificar las prácticas de la antigua cultura en base a las fórmulas aceptadas por los españoles para defender sus derechos y privilegios bajo un régimen nuevo y extraño. Y, a su vez, promover una nueva representación de las tradiciones ancestrales legitimadas por un discurso híbrido ubicado en la frontera entre la identidad y la alteridad, aunque de un modo artificial y arbitrario[15]. Por ello Walter Mignolo plantearía la necesidad de considerar la pluralidad *del locus* de enunciación desde el cual el sujeto indígena escribía de los procesos de colonización, tomando en cuenta su situación étnica y cultural, y la subjetividad con la que se asocia[16]. Será, por tanto, el espacio de enunciación desde el cual se describen los procesos de colonización y el pasado indígena una característica fundamental de estos textos y aquello que les aporte singularidad[17].

Literatura y estudios relacionados

La literatura en torno a los cronistas novohispanos de origen nahua es escasa. A continuación mencionaremos los trabajos más destacados que han sido publicados hasta la fecha.

[13] Adorno, 1994, p. 401.
[14] Adorno, 1994, p. 383, citado en Benoist, 2003. p. 207.
[15] Aguilar-Moreno, 2002, p. 174.
[16] Ver Mignolo, 2003.
[17] Velasco,1998, p. 2.

Los primeros trabajos bibliográficos donde se da cuenta de ellos tuvieron como objetivo agrupar y clasificar el conjunto de autores de la Nueva España. En primer lugar tenemos a la *Biblioteca Mexicana* (1755) de Juan José de Eguiara y Eguren (1696-1763). En ella aparecen más de mil autores criollos, mestizos e indígenas nacidos en la Nueva España. En segundo lugar tenemos la *Biblioteca Hispano-Americana Septentrional…* (1816 -1821) de J. Mariano Beristáin y Martín de Souza (1756-1817).

Francisco Xavier Clavijero (1731-1787), publicaría en 1780 la *Historia Antigua de México*. En ella se encuentra una lista de las más importantes fuentes para el estudio de la historia mexicana en la que figuran autores de diversa procedencia, entre ellos los que nos ocupan. Casi un siglo más tarde, Daniel G. Brinton, presentó su libro *Aboriginal American Authors and their Productions…* (1880) en el que da cuenta de algunos historiadores de origen nahua. En esta época, aparecen algunas ediciones de sus obras, elaboradas por Orozco y Berra, Paso y Troncoso y Alfredo Chavero, entre otros.

Ángel M. Garibay (1892-1967) imprimiría un impulso a la filología náhuatl a través de su extensa obra, y en *Historia de la literatura Náhuatl* (1953-1954) estudiaría a los cronistas indígenas y mestizos del México central. Será un discípulo suyo, Miguel León-Portilla, quien marcará una importante ruta de estudio con su tesis doctoral *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956), pero sobre todo con los trabajos: *Visión de los vencidos* (1959) y *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares* (1961), en los que el autor traduce, edita y estudia diversos textos historiográficos redactados por indios, y mestizos, de origen nahua. A partir de este momento se origina, nuevamente, un interés por los cronistas autóctonos y se comienza a publicar nuevas traducciones y estudios de sus obras. Aparecerán entonces los trabajos *Historiografía indiana* (1964) de Francisco Esteve Barba, «Historiadores indígenas y mestizos novohispanos» (1971) de Manuel Carrera Stampa y «La crónica mestiza en México y el Perú…» (1983) de Martín Lienhard, donde se les estudia conjuntamente con historiadores de origen mestizo.

Posteriormente, Enrique Florescano en *Memoria mexicana* (1987), incluye un extenso análisis sobre la labor de los cronistas nativos de Anáhuac en los apartados: «Transformación de la memoria indígena y resurgimiento de la memoria mítica» y «La reconstrucción histórica elaborada por la nobleza indígena y sus descendientes». Ese mismo año, Enrique Pupo-Walker publica «Creatividad y paradojas formales en las

crónicas mexicanas de los siglos XVI y XVII» (1987), en el que analiza el fenómeno de la producción de literatura histórica manufacturada por mestizos e indios. Poco después, la historiadora española Ascensión Hernández de León-Portilla presenta su libro *Tepuztlahcuilolli, impresos en náhuatl: historia y bibliografía* (1988), un exhaustivo trabajo en el que se incluyen todos los textos publicados en lengua náhuatl y se encuentran, por supuesto, la totalidad de las crónicas escritas por nahuatlacas.

Rolena Adorno en «The Indigenous Ethnographer: The 'Indio Ladino' as Historian and Cultural Mediation» (1994), analiza el papel que tuvieron los indios como mediadores culturales en los primeros tiempos de la conquista en la Nueva España y los Andes. Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot desarrollarán un amplio esbozo sobre lo que llaman «Las literaturas amerindias de México» en *Historia de la literatura mexicana* (1996). En este trabajo incluirán el artículo de J. R. Romero Galván, titulado «Los cronistas indígenas». De este mismo autor es el libro *Historiografía novohispana de tradición indígena* (2003), en el que se analiza detalladamente la literatura producida por mestizos e indígenas de la Nueva España y los contextos en los que se produjeron sus obras. De similar corte será «Historiografía de tradición indígena» (2011), elaborado por su discípulo Gabriel Pastrana Flores. Salvador Velasco, en *Visiones de Anáhuac…* (2003), reflexiona sobre las identidades narrativas que surgen en los relatos históricos de varios cronistas novohispanos escritos durante la colonia. Finalmente, en la tesis *Crónica del Nepantla…* (2012) del autor del presente texto, aparecerán los apartados: «Crónica nahua novohispana de finales del siglo XVI y principios del XVII» y «Algunos cronistas nahuas novohispanos de los siglos XVI y XVII».

Cronistas indígenas de origen nahua

Fernando Alvarado Tezozómoc (1525-1610)

Nació en la ciudad de México en el seno de una familia de la más alta nobleza mexica, era nieto del *tlatoani* Moctezuma II[18]. Fue intérprete de náhuatl en la Real Audiencia del Virreinato de la Nueva España. Su primera obra es la *Crónica mexicana* (1598), escrita en castellano, posteriormente redactaría en náhuatl los anales conocidos como *Crónica mexicayotl* (1609). Esta última narra la migración mexica desde Aztlán

[18] Ver Romero Galván, 2003.

hacia el Anáhuac, la historia de la formación del imperio mexica y los linajes de los principales gobernantes hasta 1578. El cronista, considerado adalid de la nación mexica, «pinta hazañas y costumbres de los héroes con cierta elevación unida a la rusticidad, a la manera de una elegía»[19]. En las obras de Tezozómoc se percibe, por un lado, el sentido de emergencia por salvaguardar la memoria histórica del México antiguo, y por el otro, claramente se identifica la ambición del autor por lograr ventajas en el sistema colonial. En sus textos «surge la paradoja de que al mismo tiempo que hace una apología de la historia antigua de México-Tenochtitlan condena la práctica sacrificial de sus antepasados»[20].

Domingo Chimalpahín (1579-1660)

Nació en Tzacualtitlán Tenanco, procedía de una familia de nobleza secundaria de Chalco-Amaquemecan[21]. Escribió varios anales en náhuatl conocidos como *Relaciones,* las cuales son ocho, un *Diario*, y los textos en castellano *Historia mexicana* e *Historia de la conquista.* Se considera que su extensa obra ha contribuido de manera notable a la etnohistoria sobre el antiguo Anáhuac y sobre la Nueva España. Según James Lockhart, produjo el *corpus* más extenso de literatura histórica escrito por un cronista nahua[22]. Se cree que lo redactó durante su estancia en San Antonio Abad (1593-c1624), en la ciudad de México.

Cristóbal del Castillo (c.1526-1606)

Erudito de origen texcocano nacido, probablemente, en Teotihuacán, en el seno de una familia noble[23]. Escribió en 1600, siendo anciano, una extensa obra en náhuatl —la primera— sobre la historia general del Anáhuac, la cual se extravió y de ella solo se conservan algunos fragmentos, transcritos por Antonio Pichardo en el siglo XVIII. No obstante su brevedad, son de gran valor. Desafortunadamente, son casi desconocidos y han recibido muy poca atención. Paso y Troncoso los publicó por primera vez en 1908 con el título de *Fragmentos de la obra general*

[19] Carrera Stampa, 1971, p. 219.

[20] Velasco, 1998, p.16

[21] Tena, 2003, p. 45. Algunos estudios sobre él son: Durand-Forest, 1987; Zimmermann, 1960; Schroeder, 1991; Tena, 2003.

[22] Lockhart, 1992, p. 387.

[23] Paso y Troncoso, 1908, p. 44. Para un exhaustivo estudio sobre Castillo y su obra, ver Troncoso Pérez, 2012.

sobre la historia de los mexicanos. Está formada por tres partes conservadas. La primera de ellas se refiere a la migración del pueblo mexica y la teomorfosis de Huitzilopochtli. La segunda parte, que incluye un prólogo, narra «el fin, la destrucción de los mexicas», donde se da cuenta de los hechos relacionados con la conquista de México y la llegada al Anáhuac de los misioneros franciscanos. La tercera parte contiene detalladas descripciones sobre la cronología nahua que han sido fundamentales para poder reconstruir y comprender el sistema cronológico mesoamericano[24].

El jesuita florentino Horacio Carochi (1586-1666) utilizó la obra de Castillo para autorizar el *Arte de lengua mexicana*…(1645). Algunos historiadores lo han juzgado mestizo, sin embargo, la hipótesis del origen indígena de Cristóbal del Castillo es la que más peso tiene. Al respecto, Paso y Troncoso expresaría: «Gama primero y después Pichardo […] juzgan que fue indio de raza pura, opinión que comparto yo también»[25]. Sobre su objetividad como historiador, José Antonio Pichardo afirmó que «en él no se ve ninguna ponderación, la sencillez es su carácter. Siempre se halla de parte de la verdad, y nunca desviado de ella, ni adherido a algún partido»[26].

Juan Buenaventura Zapata y Mendoza

No sabemos la fecha de su nacimiento ni de su muerte; vivió en el siglo XVII. Pertenecía a la nobleza de la antigua república de Tlaxcala y fue cacique de la aldea de Quiahuitzlán, en esa misma provincia. Era un hombre de gran erudición; escribió una crónica en náhuatl hacia finales del siglo XVII sobre la historia de su pueblo, comenzando con la inmigración desde Aztlán, hasta 1589 con el título de *Crónica de Tlaxcala en Lengua Mexicana*[27]. Este texto incluye también los sucesos de los tlaxcaltecas desde su arribo al país de Anáhuac. Se desconoce la fecha en que fue redactado. El manuscrito formaba parte de la colección Boturini[28], por lo que el documento original llegó a la *Bibliothèque Nationale de France.* Se encuentra en el *Manuscrit mexicaine* 212 y, un fragmento, en el *Ms. mx.* 290. Finalmente, el texto fue localizado, paleografiado, tra-

[24] Ver León y Gama, *Descripción histórica y cronológica*…
[25] Paso y Troncoso, 1908, p. 44.
[26] Pichardo, *Manuscrit mexicaine* 305, BnF, fol. 46r.
[27] Baudot, 1969, p. 251.
[28] Hernández de León Portilla, 1988, p. 66.

ducido, anotado y publicado por Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs en 1995.

Gabriel de Ayala

Se desconocen las fechas de su nacimiento y muerte. Fue un noble de Texcoco que escribió en lengua náhuatl una obra histórica en forma de anales llamada *Apuntes Históricos de la Nación Mexicana* que comienzan en el año 1243 y acaban en 1562[29]. Trabajaba como escribano en alguna dependencia del gobierno colonial. En 1997 Librado Silva Galeana publicó en *Estudios de Cultura Náhuatl* los *Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año 1243 hasta 1562*, el texto inédito de Ayala que presenta en su versión original en náhuatl y traducido al castellano. Su autor explica que

> el texto, que aquí se ofrece a los lectores […] proviene de la colección formada por Lorenzo Boturini. […] estuvo perdido por mucho tiempo. Un librero de Madrid lo compró hace pocos años y lo tuvo en oferta. Actualmente se encuentra en la Biblioteca Nacional de España que lo adquirió. He tenido a mi alcance una copia fotográfica que de estos *Apuntes Históricos* obtuvo Miguel León-Portilla que fue quien me la proporcionó[30].

Pedro Ponce de León (c.1540-1628)

Nació en Tlaxcala en el seno de una familia noble. Estudió en el Colegio de la Santa Cruz de Tlatelolco y se graduó como licenciado en Teología. Recibió las órdenes sacerdotales, que desempeñó entre 1571 y 1626[31]. A decir de Clavijero fue «párroco de Tzompahuacán. Escribió en español una Noticia de los dioses y de los ritos del gentilísmo mejicano»[32]. La *Breve relación de los dioses y ritos de la gentilidad,* escrita alrededor de 1625[33], fue editada por Garibay en 1965. En este breve texto, el autor describe las diferentes fiestas que se realizaban y las «supersticiones» de los diversos oficios, como parteras, labradores, productores de pulque, campesinos, etc. Su obra emplea gran variedad de

[29] Boturini, 1974, p. 118.
[30] Silva Galeana, 1997, p. 397.
[31] Hernández de León Portilla, 1988, p. 88.
[32] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. XXVII.
[33] Garibay, 1965, p. 162.

terminología náhuatl lo que le aporta mucha riqueza; fue pensada para ayudar a los religiosos en la evangelización de los indios[34].

Pablo Nazareno (Nazareo)

No hay noticia de las fechas de su nacimiento y defunción. Fue señor de Xaltocán y pertenecía a la familia real de Tenochtitlán. Era sobrino de Moctezuma Xocoyotzin. Se crió bajo el cuidado de los primeros frailes franciscanos que llegaron a la Nueva España. De ellos aprendió la fe cristiana así como el castellano, el latín y las artes de la retórica. Fue rector y preceptor del Colegio Santa Cruz de Tlalteloco. Escribió unos memoriales y una relación histórica sobre sus antepasados que obsequió a Alonso de Zorita, trabajo que sirvió a este como fuente para la redacción de su *Relación de la Nueva España*. En la actualidad se desconoce el paradero de ese texto. Sin embargo, se han conservado algunos documentos que escribió en latín, concretamente tres cartas que hizo llegar a la Corona española en 1566 con el motivo de solicitar que le fueran restituidas posesiones y privilegios que le correspondían[35].

Tadeo de Niza (c.1500-1561)

Tadeo de Niza fue un indio tlaxcalteca nacido en Santa María Tetícpac. Era hijo de un cacique. Se convirtió al cristianismo y recibió su educación básica en la orden franciscana. Se desempeñó como intérprete y escribano del cabildo de Tlaxcala[36]. Escribió por orden del virrey Antonio de Mendoza la *Historia del Reino de Tenochtitlan y su conquista, firmada de Treinta Señores de Tlaxcala en 1548*. Según Alva Ixtlixóchitl, es «la más cierta y verdadera de cuantas fueran escritas»[37] sobre el Reino de Tlaxcala. Realizó la obra a partir de los testimonios de los jefes militares tlaxcaltecas que participaron en la gesta militar acompañando a Hernán Cortés. Al parecer se trata de una obra de enorme valía de la que hasta el momento se desconoce su paradero. No obstante, Lorenzo Boturini afirmó haber poseído el manuscrito[38]. Clavijero solo consignó un breve comentario sobre el cronista tlaxcalteca en su *Historia*:

[34] Hernández de León Portilla, 1988, p. 88.
[35] Lienhard,1992, p. xxx.
[36] Sullivan, 1987, p. 109.
[37] Alva Ixtlixóchitl, 1975, vol. II, p. 209.
[38] Hernández de León-Portilla, 1988, p. 65.

noble indio tlaxcalteca, escribió en el año de 1548, por orden del virrey de Méjico, la historia de la conquista, la cual suscribieron treinta señores tlaxcaltecas[39].

Bibliografía

Adorno, Rolena, «The Indigenous Ethnographer: The 'Indio Ladino' as Historian and Cultural Mediation», en *Implicit Understanding,* ed. Stuart B. Schwartz, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 378-402.

— «Culturas en contacto: Mesoamérica, los Andes y la tradición europea», en *Historia de la literatura hispanoamericana*, ed. Roberto González Echevarría y Enrique Pupo-Walker, Barcelona, Gredos, 2006, vol. 1, pp. 60-84.

Aguilar-Moreno, Manuel, «The Indio Ladino as a Cultural Mediator in the Mexican Colonial Society», *Estudios de Cultura Nahuatl*, 33, México, UNAM. 2003.

Alvarado Tezozómoc, Fernando de, *Crónica mexicayotl*, México, UNAM, 1992.

— *Crónica mexicana,* México, UNAM, 1994.

Alva Ixtlixóchitl, Fernando de, *Obras históricas*, ed. Edmundo O'Gorman, México, UNAM, 1975.

Baudot, Georges, «Las antigüedades mexicanas del padre Díaz de la Vega», *Estudios de Cultura Náhuatl*, 8, 1969, pp. 223-256.

Benoist, Valérie, «La construcción de una comunidad nahua/española en las relaciones de Chimalpahín», *Estudios de Cultura Náhuatl,* 2003, pp. 205-217.

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca hispanoamericana septentrional,* México, UNAM/Claustro de Sor Juana IEDH, 1980.

Brinton, Daniel G., *Aboriginal American Authors and Their Productions; Especially Those in the Native Languages*, Chicago, Checagou Reprints, 1970.

— *Library of aboriginal american literature*, Philadelphia, D. G. Brinton, 1882.

Buenaventura Zapata y Mendoza, Juan, *Historia cronológica de la Noble Ciudad de Tlaxcala*, ed. Luis Reyes García y Andrea Martínez Baracs, Tlaxcala/Ciudad de México, UAT- SEUDC/CIESAS, 1995.

Carochi, Horacio, *Arte de la lengua Mexicana: con la declaración de los adverbios della: edición facsimilar de la publicada por Juan Ruyz en la Ciudad de México, 1645,* ed. Miguel León-Portilla, México, UNAM-IIF, 1983.

Carrera Stampa, Manuel, «Historiadores indígenas y mestizos novohispanos. Siglos xvi-xvii», *Revista española de Antropología Americana*, Madrid, 1971.

Castillo, Cristóbal del, *Fragmentos de la obra general sobre historia de los mexicanos*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, Florencia, Tipografía de S. Landi, 1908.

[39] Clavijero, *Historia antigua de México*, p. xxvii.

Chimalpahín Cuauhtlehuanitzin, Domingo, *Las ocho relaciones y el memorial de Culhuacán*, ed. Rafael Tena, 1998.

— *Diario*, ed. Rafael Tena, CONACULTA, 2001.

Clavijero, Francisco Xavier, *Historia antigua de México*, México, Ed. Porrúa, 1974.

Durand-Forest, Jaqueline de, *Histoire de la Vallée de Mexico selon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin (du XIe au XVIe siecle),* Paris, L'Hartmattan, 1987.

Eguiara y Eguren, Juan José de, *Biblioteca mexicana*, México, UNAM, 1986.

Esteve Barba, Francisco, *Historiografía indiana*, Madrid, Gredos, 1964.

Florescano, Enrique, *Memoria mexicana,* México, FCE, 1992.

García Icazbalceta, Joaquín, *Apuntes para un catálogo de escritores en lenguas indígenas de América,* [1866], New York, B. Franklin, 1970.

Garibay Kintana, Ángel M., *Historia de la literatura Náhuatl*, México, Ed. Porrúa, 1971.

González Echeverría, Roberto y Enrique Pupo-Walker, coord., *Historia de la literatura hispanoamericana,* España, Editorial Gredos, 2006.

Hernández de León-Portilla, Ascensión, *Tepuztlahcuilolli, impresos en náhuatl: historia y bibliografía*, México, UNAM, 1988.

Klor de Alva, Jorge, «Spiritual conflict and Accommodation in New Spain: toward a Typology of Aztec Responses to Christianity», en *The Inca and Aztec States,* New York, Academic Press, 1982, pp. 345-366.

León-Portilla, Miguel, *Los antiguos mexicanos a través de sus crónicas y cantares*, México, FCE, 1972.

— *La filosofía náhuatl: estudiada en sus fuentes*, México, UNAM, 1974

— *Visión de los vencidos, Relaciones indígenas de la conquista*, México, UNAM, 1983.

— *Cantos y crónicas del México Antiguo*, Madrid, Promo Libro, 2003.

León y Gama, Antonio, *Descripción histórica y cronológica de las dos piedras*, México, INAH, 1990.

Lienhard, Martín, «La crónica mestiza en México y el Perú hasta 1620: Apuntes para su estudio histórico-literario», *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana,* 1983, pp. 105-111.

— *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992.

Lockhart, J., *The Nahuas After the Conquest. A Social and Cultural History of the Indians of Central Mexico. Sixteenth through Eighteenth Centuries*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

Mignolo, Walter, *The Darker Side of the Renaisssance: Literacy, Territoriality and Colonzatíon,* Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003.

— «La historiografía incipiente: formas de memoria…», en *Talleres de la memoria: Reivindicaciones y autoridad en la historiografía indiana de los siglos XVI y XVII*, ed. Robert Folger y Wulf Oesterreicher, Münster/Hamburg/Berlin/London, LITVerlag, 2005, pp.127-152.

Pastrana Flores, Miguel, *Historias de la conquista. Aspectos de la historiografía de tradición náhuatl*, UNAM, IIH, 2009.

— «Historiografía de tradición indígena», en *Historia general ilustrada del Estado de México*, México, El Colegio Mexiquense, 2011, vol. II, pp. 55-85.

Pichardo, J. Antonio, *Manuscrit mexicaine 305*, Bibliothèque national de France.

Ponce de León, Pedro, *Tratado de los dioses y ritos de la gentilidad,* en *Teogonía e historia* de los *mexicanos de los mexicanos. Tres opúsculos del siglo XVI,* ed. A. M. Garibay K., México, Porrúa, 1965.

Pupo-Walter, Enrique, «Creatividad y paradojas formales en las crónicas mexicanas de los siglos XVI y XVII», en *De la crónica a la nueva narrativa mexicana. Coloquio sobre literatura mexicana,* ed. Merlín Foster y Julio Ortega, México, Oasis, 1987, pp. 29-36.

Rodríguez, Claudia, «Las 'otras literaturas' de Latinoamérica. Criterios de inclusión y exclusión en el canon literario», *Documentos Lingüísticos y Literarios,* 28, 2005, pp. 77-81.

Romero Galván, José Rubén, «Los cronistas indígenas», en *Historia de la literatura mexicana,* coord. Beatriz Garza Cuarón y Georges Baudot, México, Siglo XXI, 1996, pp. 270-287.

— *Historiografía novohispana de tradición indígena,* UNAM-IIH, 2003.

— *Los privilegios perdidos. Hernando Alvarado Tezozómoc, su tiempo, su nobleza y su Crónica mexicana*, México, UNAM-IIH, 2003.

Schroeder, Susan, *Chimalpahin and the kingdom of Chalco,* Tucson, University of Arizona Press, 1991.

Silva Galeana, Librado, «Apuntes de los sucesos de la nación mexicana desde el año 1243 hasta el de 1562: un texto inédito de Don Gabriel de Ayala», *Estudios de cultura Náhuatl*, 1997, pp. 397-404.

Sullivan, Thelma D., *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI en lengua náhuatl*, México, UNAM, 1987.

Tena, Rafael, «Domingo Chimalpahín, indio novohispano», en *La etnohistoria de México*, coord. Luis Barjau Martínez, México, INAH, Colección Científica, 2003, pp. 45-54.

Troncoso Pérez, Ramón, «*Nepantla*, una aproximación al término», en *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*, ed. Bernat Castany, Bernat Hernández, Guillermo Serés y Mercedes Serna, Bellaterra, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles-UAB, 2011, pp. 375-398.

— *Crónica del Nepantla: Estudio, edición y anotación de los Fragmentos sobre la Historia general de Anáhuac, de Cristóbal del Castillo,* (tesis doctoral dirigida por Guillermo Serés), Bellaterra, Universitat Autònoma de Barcelona, 2012.

Vabre, Marie-José, *Les récits nahuas de l'Histoire*, (tesis doctoral dirigida por Georges Baudot), Université de Toulouse-Le Mirail, 1998.

Velazco, Salvador, «Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes», en *Conferencia de la Asociación de Estudios Latinoamericanos,* [en linea], (Chicago, 24-26 de septiembre de 1998): http//lasa.international.pitt.edu/LASA98/Velasco.pdf, [Consulta: agosto 2010].

— *Visiones de Anáhuac. Reconstrucciones historiográficas y etnicidades emergentes en el México colonial*…, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2003.

Zimmermann, Günter, *Das Geschichtswerk des Domingo de Muñon Chimalpahin Quauhtlehuanitzin: Quellenkritische Studien zur frühindianischen Geschichte Mexikos,* Hamburg, Museum für Völkerkunde und Vorgeschichte, 1960.

— *Die Relationen Chimalpahín's zur Geshichte Mexico's,* Hamburg, Cran Gruyter, 1963.

BARTOLOMÉ LEONARDO DE ARGENSOLA, CRONISTA DE INDIAS: *CONQUISTA DE LAS ISLAS MALUCAS* (I)[1]

Omar Sanz
Universidad Autónoma de Barcelona

Decía el político y general ateniense Temístocles, tal y como nos recuerda Bartolomé Leonardo de Argensola, que «todas las cosas posee quien posee los mares»[2]. Si nos atenemos a esta rotunda afirmación, quizás sea más fácil comprender la controversia que supuso la conquista del Océano por parte de las potencias europeas, y en particular, por lo que ahora nos atañe, en el caso de las coronas castellana y portuguesa.

La disputa castellano-portuguesa: las bulas papales y los tratados

Mediante el establecimiento del Tratado de Alcaçovas en septiembre de 1479, el rey Alfonso v de Portugal renunciaba a sus aspiraciones al trono castellano, toda vez que Isabel de Castilla se veía aceptada y, por

[1] Este trabajo se inserta en el proyecto de investigación del Ministerio de Educación y Ciencia (FFI2011-25540) «Crónicas y literatura en la América colonial: la biblioteca indiana como testimonio y como controversia». Quiero expresar mi gratitud a Guillermo Serés por haberme sugerido el tema de investigación de este artículo.

[2] Ver Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de las islas Malucas*, p. 23. Todas las referencias a la Crónica (a partir de ahora abreviada como *Conquista*) las citaré por la edición de Cano, 2009, quien elabora un marco histórico en el que contextualizar la obra, pp. vii-xlix. Existen otras dos ediciones modernas de la obra: una publicada en Zaragoza en 1891 por la Imprenta del Hospicio Provincial con un prólogo de Miguel Mir, y otra de 1992 [s. a.] a la que precede una brevísima noticia acerca de la obra y el autor.

tanto, legitimada, en el trono castellano. Como contraprestación, Isabel de Castilla debía renunciar a la conquista de las aguas oceánicas, en lo que se había convertido en una lucha por descubrir nuevas tierras que colonizar. Según este tratado, solo correspondía a Portugal la exploración de la costa atlántica, y el establecimiento de nuevos asentamientos en la costa africana. A pesar de dicha renuncia, Castilla conservaría, sin embargo, la potestad sobre las islas Canarias, lo que resultaría fundamental para la futura conquista.

Poco más de una década más tarde, después de que Colón arribara a tierra al otro lado del Atlántico, las pretensiones colonizadoras de la reina castellana, lejos de quedar mermadas como consecuencia de la firma del Tratado de Alcaçovas, se vieron incrementadas por las cartas referidas por el Almirante, en las que se relataba el descubrimiento de los nuevos asentamientos.

El conflicto del archipiélago en *Conquista de las islas Malucas*

En su *Conquista de las islas Malucas*, Bartolomé Leonardo de Argensola, como no podía ser de otra manera, hace referencia en diferentes ocasiones a la ya mencionada demarcación proveniente del Tratado de Tordesillas, así como a las repetidas disputas que se venían produciendo entre castellanos y portugueses sobre el gobierno de los mares, y en particular, en lo relativo a la potestad sobre las denominadas islas Molucas, archipiélago de la actual Indonesia, situado al este de Nueva Guinea:

> Estos [los embajadores enviados por el rey de Portugal para negociar el Tratado de Tordesillas], por contrato público con los embajadores castellanos en el año 1494, ordenaron que pues el orbe, o globo de la habitación humana, que consta de mar y tierra, corresponde a los grados de la esfera celeste, se partiese entre los dos reyes por medio, lanzando una línea o meridiano por ambos polos Norte y Sur, la cual prosiguiese rodeando tierra y mar, y dividiendo el globo en dos mitades. Ordenose que la parte hacia el Oriente quedase para Portugal, y la occidental para Castilla, y que así lo señalasen las cartas de marear; que la línea tocase un cierto término, y señal en la tierra en que cada una de las partes fundase su principio: este, por consentimiento de ambas, se asentó a trescientas sesenta leguas [*sic*] de Cabo Verde para Occidente, y así cayó la línea y Meridiano sobre la tierra que llamamos del Brasil, hacia lo más occidental de la boca del río Marañón, que corre por allí en la parte del Norte. Esta línea corta la misma tierra, y de la del Sur más adelante del río de la Plata: desde donde Portugal para el

> Oriente, y Castilla para el Occidente comenzaron a contar los grados de latitud; y cupieron a cada parte ciento ochenta, por ser toda la redondez de trescientos sesenta grados[3].

A pesar de la claridad de los datos que Argensola repite del Tratado de Tordesillas relativos a los 370 grados al oeste de Cabo Verde donde se trazara el meridiano que separaría las posesiones castellanas de las portuguesas, en la práctica los hechos nos demuestran que la demarcación no resolvió todos los conflictos. De hecho, el problema de los descubrimientos en India y en el lejano Oriente «siguió constituyendo, al margen de la *Inter Caetera* del 4 de mayo [*Inter Caetera II*] y del Tratado de Tordesillas, el caballo de batalla de la rivalidad hispano-portuguesa»[4].

Por lo tanto, cabe suponer que cada reino, tanto portugueses como castellanos, contaron los mencionados 180 grados que les correspondían del orbe o «globo de la habitación humana», aquellos hacia el este y estos hacia el oeste, de forma y manera que sus cálculos dieron en encontrarse en el meridiano de las antípodas, precisamente allí donde las islas Molucas se elevaban como un archipiélago más dentro del ancho mar. Son destacables en la crónica de la *Conquista* de Argensola las continuas referencias y narraciones sobre las disputas entre las coronas ibéricas:

> Recibió el capitán castellano en su navío al oidor [portugués] que había de protestar con grande cortesía y respeto, y respondió: que el Maluco pertenecía a la demarcación de Castilla, y por esto de parte del emperador protestaba él a don García, y le requería que no rompiese las paces asentadas entre sus reyes: al fin fue forzoso llegar a las armas[5].

Sin embargo, tal y como queda relatado en la minuciosa crónica del hermano menor de los Argensola, Felipe II, tras el envío de varias expediciones infructuosas al archipiélago[6], concluyó, en la ciudad de Zaragoza en el año 1529, ceder la potestad sobre el archipiélago de las Molucas al monarca portugués, Juan III, por una suma de 350.000 du-

[3] Ver *Conquista*, pp. 16-17.

[4] Ver García Gallo, 1957-1958, p. 735; más información sobre el tema en Giménez Fernández, 1944 y 1956. Sobre la demarcación de la raya de Tordesillas, Varela Marcos, 1996, pp. 95-107.

[5] Ver *Conquista*, p. 33.

[6] En Cano, 2009, pp. XXV-XXXVIII, se ofrece un somero resumen de las sucesivas expediciones: las de Fernando de Magallanes, García Jofre de Loaysa, Álvaro de Saavedra, Ruy López de Villalobos y, finalmente, la de Miguel López de Legazpi.

cados[7]. A pesar de las recomendaciones que ciertas personas «doctas y graves» le hacen al monarca intentándole convencer de que conservara el archipiélago bajo sus posesiones, «las armadas de Portugal, sin oposición de las de Castilla, poseyeron las islas de Ternate, Tidore, Bachá y sus adyacentes en paz»[8].

Pero el buen gobierno de las islas no solo se veía amenazado por las tensiones internas producidas con los propios reyes de las islas Molucas, sino también por las invasiones exteriores, como la llegada de algunas expediciones pertenecientes a otras naciones europeas. Bartolomé Leonardo de Argensola aprovecha el tratamiento del asunto de la llegada de los holandeses a las islas Molucas para hacer una dura crítica de la religión por estos adoptada y de las diferentes iglesias reformadas[9], así como la connivencia de la reina Isabel de Inglaterra. Además, se hace un elogio del celo del monarca español por cerrarles el paso a sus territorios e incomodarles el trato.

Contexto y repercusión de *Conquista de las islas Malucas*

A pesar de la cita referida, no puede decirse tampoco que *Conquista de las islas Malucas* esté plagada de alegatos en favor de la religión católica, o que su pretensión primera sea la de exaltar las virtudes del Reino y, como consecuencia, la de la religión que se había convertido en instrumento principal de cohesión de los diferentes territorios aglutinados[10].

Bartolomé Leonardo de Argensola imprime su *Conquista de las islas Malucas* en Madrid en mayo de 1609. El 10 de abril de 1606 se había conquistado dicho archipiélago, siendo presidente del Consejo de Indias, Pedro Fernández de Castro, conde de Lemos. Orgulloso de la hazaña llevada a cabo, será el propio conde el que encargará al menor de los Argensola la redacción de una crónica que relate los sucesos que

[7] Ver *Conquista*, p. 52.

[8] Ver *Conquista*, p. 53. Tal y como lo refleja la *Conquista de las islas Malucas*, hasta el propio Magallanes había intentado persuadir al emperador de que, según la famosa línea de demarcación acordada en Tordesillas así como los mapas, instrumentos matemáticos y sabios varones de la época, las islas Malucas pertenecían a la corona española (ver *Conquista*, pp. 25-26 y 50).

[9] Puede verse, entre otros pasajes, el de las pp. 214-215.

[10] Recuérdese que la incorporación por parte de los Reyes Católicos de la misión evangelizadora que debían contener sus futuras conquistas no se hace patente hasta que el papa Alejandro VI lo menciona expresamente a partir de la bula *Inter Caetera* I.

tuvieron lugar en dicha empresa. Desde unos años antes el propio conde de Lemos se había convertido en el mecenas y protector del poeta, cuando este se había situado en la Corte por haber sido nombrado capellán de la emperatriz María de Austria, hermana de Felipe II. Durante esos años Bartolomé de Argensola frecuenta los ambientes cortesanos, se traslada a Madrid con el resto de la Corte en 1606, y permanece en ella junto al conde después de la muerte de la emperatriz en 1603. Todo ello, a pesar de que la Corte no era muy del gusto del poeta, tal y como se refleja en una de sus epístolas, tras haberse retirado a la aldea aragonesa de Monzalbarba, donde los Lupercio poseían una finca[11]:

> ¡Oh cuán alegre estoy, desde el instante
> que comencé a romper con este oficio,
> a mis inclinaciones repugnante![12]

Refiriéndose a sus ocupaciones en la Corte, Argensola había encontrado su ansiado retiro en la casa zaragozana. Sin embargo, este no durará demasiado pues el propio conde de Lemos volverá a requerirle cuando sea nombrado virrey de Nápoles, así como a su hermano mayor Lupercio, como secretario de Estado. Por su parte, Bartolomé desempeñaría un cargo de secretario, que le llevaría a tratar con personajes de la talla de Galileo Galilei. Pero seis años después de su llegada a Nápoles, en 1616, se vería de regreso en Zaragoza para ocupar su ansiado cargo como cronista de Aragón, así como el de canónigo de la Seo, para la concesión de cuyos cargos habían intercedido tanto el propio conde de Lemos, como su hermano, Francisco de Castro, embajador ordinario del rey en Roma[13]. Dos años más tarde, en 1618, sería nombrado también cronista de su Majestad para los reinos de la Corona de Aragón, cargo que ya había desempeñado su hermano Lupercio, al igual que el de cronista de Aragón[14].

Sin embargo, en lo que respecta a los años y situación en que se redacta la Crónica, Argensola se hallaba todavía en Madrid, siempre al servicio del conde de Lemos. Resulta curioso saber que el poeta no se

[11] Para la biografía y obra literaria de Bartolomé Leonardo de Argensola, ver Green, 1952, pp. 7-112, así como Mir, 1891, pp. XIX-CL. Por su parte, Cano, 2009, pp. XII-XX, incluye una breve semblanza.

[12] En Green, 1952, p. 52.

[13] Ver Green, 1952, p. 56, y Cano, 2009, p. XVIII.

[14] Ver Green, 1952, pp. 65-66.

encontraba a gusto en la Corte, y que, además, en una carta al canónigo Llorente reconoce, aparte que es el propio rey quien le ha encargado su escritura, una cierta pesadez por tener que llevar a cabo tal empresa:

> Sé que mi hermano aclaró a V. M. la empresa de ese mi librillo, cuyo estilo ya yo sé que es crespo sobre el sonido vulgar: pero si no fuera por eso, ¿quién holgará leerlo? El argumento no convida ni yo le escribiera si no me mandara el que le ha impreso, que es el rey[15].

Es más, consciente de su estilo artificioso y oscuro, propio acaso de alguien que se había formado en las universidades de Zaragoza y Salamanca (aparte de unos primeros estudios en Huesca), Bartolomé se vio obligado a acudir a su hermano mayor, Lupercio, para que redactara un prólogo a los lectores en el que se defendía el estilo utilizado para redactar la Crónica. Según lo que se desprende de dicho prólogo, las críticas fundamentales que se hicieron a la obra fueron dos: en primer lugar, el haberse prolongado tanto el autor para narrar la conquista de las islas Malucas por parte de los españoles; en segundo lugar, el haber incluido relatos amorosos impropios de un «autor grave y sacerdote»[16] entre aquellos que atañen a la historia. En relación con esto, cabe apuntar a Argensola como autor docto de crónicas de indias, frente a «las pocas letras que confiesa tener el soldado-cronista», como nos recuerda Guillermo Serés[17].

Además, andando el tiempo, más allá de las críticas contemporáneas, y a pesar del interés que suscitó la obra al otro lado de los Pirineos, Jean Denucé, autor en 1911 de *Magellan. La question des Moluques et la première circumnavigation du Globe*, señalaría otras críticas bajo la afirmación general de que «les erreurs dans l'Histoire des Moluques sont nombreuses»[18].

[15] La carta está fechada el 17 de septiembre de 1609 (Green, 1952, p. 51).

[16] Ver el prólogo «A los lectores» firmado por Lupercio Leonardo de Argensola, en *Conquista*, pp. 9-11.

[17] Ver Serés, 2005, p. 40. Frente al cronista culto que no presenció los hechos, el propio Bernal en su *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España* apunta que «para podello escrebir tan sublimadamente como es digno, fuera menester otra elocuencia y retórica que no la mía. Mas lo que yo vi y me hallé en ello peleando, como buen testigo de vista, yo lo escrebiré con el ayuda de Dios, muy llanamente, sin torcer a una parte ni a otra» (ver Serés, 2005, p. 81).

[18] La afirmación de Denucé hay que contextualizarla dentro de la alusión que este hace en referencia a si Magallanes colaboró o no en la expedición de Antonio de

No obstante, las acusaciones de Denucé demuestran que la crónica de Argensola no cayó en el olvido, pues, como nos recuerda Cano, la *Conquista de las islas Malucas* fue traducida a comienzos del siglo XVIII tanto al francés, como al inglés y al alemán[19]. Sin embargo, a pesar del interés que había suscitado en el extranjero tanto por la reputación del autor como porque este se había basado en «relaciones manuscritas auténticas, custodiadas por los reyes o por manos privadas, además del testimonio de personas que vivieron entonces»[20], la obra caería posteriormente en el olvido cuando, tras la conquista americana de las Filipinas rozando ya el siglo XX, la crítica anglosajona encargada de reunir la historiografía castellana al respecto minimizó el papel de la crónica de Argensola, hasta el punto de que David Barrows, superintendente de educación en Filipinas, «criticó la decisión de no incluir la obra de Bartolomé en lo que debía ser un compendio de las obras y documentos más trascendentes del régimen colonial español en Filipinas»[21].

Este interés dieciochesco por la Crónica puede explicarse bien a través de las palabras de Mercedes Serna, quien nos recuerda que

> a partir de dicho siglo los europeos (franceses, holandeses o ingleses) intentaron adquirir un conocimiento sistemático acerca de los territorios americanos que no habían podido descubrir ni estudiar previamente por ser de dominio español[22].

Evidentemente, para que la cita cobre pleno sentido, nos quedaría solo sustituir los «territorios americanos» de Serna por las indias orien-

Abreu a las islas Molucas; además, el autor francés pone igualmente en tela de juicio la afirmación de Argensola que sitúa la muerte de Francisco Serrão el mismo día que la de Magallanes («En este mismo tiempo navegaba su amigo Serrano [amigo de Magallanes] a la India, y aunque en diversas partes, los dos navegantes murieron en un día, casi con sucesos conformes», *Conquista*, p. 27) cuando el propio Denucé defiende que este navegante portugués sucumbió quince o veinte días después de la marcha de los portugueses a causa de un envenenamiento. Hay que notar que es Green, 1952, p. 51, n. 122, quien nos advierte de las críticas que Denucé había hecho a la obra de Argensola, al tiempo que afirma de esta que, en lo que al estilo se refiere, «adolece de digresiones lamentables», 1952, p. 52.

[19] Ver Cano, 2009, p. XLIV.

[20] Ver Bartolomé Leonardo de Argensola, *The discovery and conquest of the Molucco and Philippine Islands*, 1708, en Cano, 2009, p. XLIV (la traducción es mía).

[21] Ver Cano, 2009, p. XLV.

[22] Ver Serna, 2011, p. 357.

tales de Argensola. En esa línea, cabe recordar, además, que las fechas en que se imprimieron las ediciones francesa, inglesa y alemana fueron 1706, 1708 y 1710-1711, respectivamente, lo que demuestra dicho interés por la obra recién nacido el *Siècle des Lumières*.

Más allá de los reproches y repercusión posterior que tuvo la crónica de Argensola, cabe destacar que el autor aragonés «contestó a sus críticos de forma muy críptica estampando en la portada la imagen de un león dormido, sobre el cual se encuentra la palabra *livori*, empresa figurativa del autor, quien conociendo su fuerza y poderío dormía insensible a la envidia»[23].

La historia general *versus* las historias particulares

Una de las críticas que se le habían hecho a Bartolomé Leonardo de Argensola al escribir su *Conquista de las islas Malucas* fue, según la defensa que de ella hace su hermano en el prólogo «A los lectores», el haber mezclado entre los temas graves propios de una crónica relativa a la historia de una conquista, asuntos amorosos «no dignos de un autor grave y sacerdote»[24]. En particular, se alude al suceso que trata del casamiento de un alférez portugués con una muchacha isleña, referido en el Libro III[25].

La inclusión de un episodio de tales características en una crónica histórica resulta algo sorprendente, a pesar de que estos interludios pudieron ser más o menos frecuentes desde la cronística medieval[26].

Sin embargo, no puede decirse que este tipo de historias constituya la tónica general en la *Conquista de las islas Malucas*, pues su principal eje vertebrador serán los casos referidos a la historia general, aun cuando puedan incluirse episodios en los que el autor se separa de su objetivo principal y relata otros casos curiosos, antropológicos, étnicos o incluso fabulosos, de los que detallaremos algunos a continuación. Pero antes de llegar a ellos, debe decirse que Bartolomé de Argensola atiende correctamente los hechos relativos a la historia general, aquellos que narra como reflejo de los acontecimientos históricos que habían sucedido en

[23] Ver Cano, 2009, p. XL.

[24] Ver *Conquista*, p. 10.

[25] Ver *Conquista*, pp. 91-92.

[26] Serna, por su parte, señala que «en las crónicas de Indias faltaba un ingrediente fundamental: los casos de amor», 2011, p. 357. Cabe preguntarse si *Conquista de las Islas Malucas* es un ejemplo aislado de la inclusión de este tipo de materiales o bien un caso paradigmático.

el tiempo del tema de la Crónica. Esta, a pesar de las posibles digresiones y muchos detalles que contiene desde la demarcación por el Tratado de Tordesillas y la llegada de los portugueses al archipiélago hasta su conquista por los españoles, relata hechos principales de la época como la sucesión de Felipe III en España, u otros menores —pero importantes para la historia de la Crónica— como las razones de estado y resolución de los Austrias sobre las Filipinas, el nombramiento de Pedro Fernández de Castro como nuevo presidente del Consejo de Indias, la llegada de Francis Drake a la región de las Molucas, y lo que es más importante, la recuperación del archipiélago por parte de Pedro de Acuña en 1606[27].

Sin embargo, los sucesos relativos a la historia se ven salpicados por otros menos relevantes desde el punto de vista del conocimiento estricto de los hechos acaecidos en la conquista del archipiélago, pero que van salpimentando la narración a medida que esta avanza. Entre este tipo de sucesos, a los que se puede tildar de particulares, hay algunos que se refieren a fenómenos naturales, otros de carácter étnico o antropológico, e incluso sucesos de origen fabuloso.

Tanto unas como otras, tanto las descripciones de las costumbres que resultaban extrañas, o de los animales o hechos de naturaleza atípicos al continente europeo, como el relato de los hechos amorosos, si bien no contribuían demasiado a hacer avanzar la narración de los hechos históricos que llevarían a los españoles a hacerse con el dominio de las islas Molucas, es probable que despertaran en el lector una cierta curiosidad. De la misma manera, su propia inclusión dentro del relato de los hechos de la *Conquista* demuestra el interés —acaso asombro— por parte del propio Argensola.

En relación con la mención de Serna en la que nos apunta la escasez de este tipo de casos (amorosos) en las crónicas de indias, «aquellas historias de amor que Ercilla narró de forma magistral y precervantina»[28], valoraremos en un futuro si los ejemplos del tipo que aquí hemos presentado constituyen un oasis pseudoficcional entre el desierto de la na-

[27] Puede verse, a título de ejemplo, las razones que el Consejo de Estado aduce para aconsejar el abandono de las islas Filipinas, *Conquista*, pp. 84-85, ante lo que Felipe III resuelve permanecer en ellas, *Conquista*, p. 85. Para el suceso relativo a Francis Drake (o el Francisco Draque de la Crónica), y la conquista final de las islas por Acuña, ver los libros III y X, respectivamente.

[28] Ver Serna, 2011, p. 357.

rración de hechos históricos, o bien podemos encontrar parangones en otras crónicas de Indias.

Bartolomé de Argensola y las «cualidades del perfecto cronista»

Es digna de mención, en lo que a la producción de Bartolomé de Argensola se refiere, la conciencia que el autor tiene como cronista cuando se pone a la tarea de narrar la conquista de las islas Molucas, así como su concepción de tan noble oficio. En el discurso *Sobre las cualidades que ha de tener un perfecto cronista*, dirigido a los diputados de la Corona de Aragón cuando se disponían a elegirle como cronista oficial, Argensola nos da algunas pistas de las aptitudes que se han de reunir para dicho oficio. Entre ellas, nos interesa ahora la diferencia que marca entre el poeta y el historiador, por lo que atañe a la relación aquí presentada entre los hechos históricos y los sucesos particulares:

> Entre el historiador y el poeta hay muchas diferencias, de las cuales es una que el poeta a su gusto escoge el sujeto, al historiador se lo da forzoso la Providencia divina en los sucesos de las monarquías, de la paz y guerra, prósperos o adversos, y así su obligación se extiende a escribir lo pasado y lo presente[29].

A pesar de lo cual, no debemos olvidar las molestias que al escritor aragonés le produjo el encargo de la redacción de la *Conquista de las islas Malucas*, a quien no tanto la divina providencia sino el más tangible conde de Lemos, virrey de Nápoles, presidente del Consejo de Indias, le animaría a llevar a cabo dicha empresa. Según lo que apunta Argensola, parece como si el poeta gozara de una mayor libertad a la hora de elegir el tema de sus composiciones, mientras que al historiador le venía impuesto por el devenir de los acontecimientos históricos[30]. Además, Argensola añade que para narrar aquellos hechos pasados y presentes propios del historiador «el verdadero precepto consiste en la observancia y la imitación […] haciendo debido juicio y censura de los escritos pasados y modernos y huir animosa y cautamente los inconvenientes

[29] Ver Bartolomé Leonardo de Argensola, *Sobre las cualidades que ha de tener un perfecto cronista*, p. 257.

[30] En otra parte del discurso, Argensola añade otra categoría para establecer la diferencia entre los diferentes tipos de narraciones: «y el filósofo, o poéticamente o en libre narración de la historia fingida, persuade con ejemplo fabuloso, y el historiador, con el verdadero y cierto», *Sobre las cualidades*, p. 264.

de todos»[31]. Muestra de ello son las referencias que podemos encontrar a Tácito o Lucano, así como a las «costumbres de los holandeses según Erasmo», en la descripción que de ellos lleva a cabo el autor con motivo de la llegada de estos al archipiélago de las Molucas, de quien, por cierto, algunos elogios antes de pasar a comentar sus herejías resultan sorprendentes[32].

En el discurso de Bartolomé de Argensola dirigido a los diputados aragoneses sobre el puesto que tanto ansiaba, afirma que «el oficio del perfecto cronista es luchar contra el olvido, sacándole de las manos todo lo digno de memoria, haciendo dello un ejemplar lleno de verdad y de *doctrina*»[33], en su sentido de 'enseñanza', de trasmisión de los conocimientos históricos.

Además, se establece también la diferencia entre escribir sobre hechos pertenecientes al pasado o hechos presentes, y la manera que el cronista tiene de documentarse:

> Para escribir antigüedad, ¿quién duda sino que se han de ver los archivos llenos de privilegios y mercedes de reyes, procesos y escrituras auténticas, y los registros de cartas de señores, y sacar de allí la verdad a lo claro, limpio, quitándole el polvo, digo, adornándola como está dicho? Mas para saber de las cosas presentes (y para todo) importa mucho que la conversación privada sea con gente grave, de ciencia y calidad, y que el historiador haga profesión decente a la verdad que busca, ayudándose de trato apacible, sin desorden que le descomponga, porque desta manera sabrá la materia de su historia de más digna boca que la del vulgo, habiendo de ser su escritura la pública verdad del reino[34].

A pesar de que Argensola tiene en ese momento más en mente las crónicas peninsulares o aragonesas, dicho comentario no puede dejar de recordarme la sugerente tesis propuesta por López Vidriero[35], y puesta en valor por Serna, mediante la cual el contenido informativo de las crónicas de Indias rozaría «el secreto de Estado, pues otras naciones podían disponer de datos reveladores sobre las nuevas tierras»[36]. En el caso

[31] Ver *Sobre las cualidades*, p. 264.
[32] Ver *Conquista*, p. 213.
[33] Ver *Sobre las cualidades*, p. 261.
[34] Ver *Sobre las cualidades*, pp. 272-273.
[35] Ver López Vidriero, 1996, p.106, en Serna, 2011, p. 353, n. 16.
[36] Ver Serna, 2011, p. 353.

de la historia puesta en letras de molde para las crónicas aragonesas se trata de la historia oficial y «pública» del reino; sin embargo, esto parece cambiar para el caso de las crónicas de Indias, que se consideraron como «un material jurídico, político e histórico, y de haberse leído como un material de aventuras, más lectores hubieran tenido en la época»[37].

Aventuras o no, lo que de seguro aparecen en la Crónica son sucesos más o menos curiosos —sensacionalistas, podríamos decir según los términos modernos— que van salpicando la relación de los hechos históricos.

El comercio del clavo: razón de la conquista de las islas Molucas

Más allá de las referencias al eventual deseo evangelizador de la zona, más allá de las referencias a las historias de hechos particulares frente a los sucesos de hechos históricos, más allá de la historia del pez vaca o de las extrañas culebras de las islas, de dónde provienen y qué significan las voces *cachil* o *sangaje*, mucho más allá incluso de los sucesos amorosos de la obra, se nos cuenta en la *Conquista de las islas Malucas* la verdadera razón que tanto españoles como portugueses ahora, pero también «chinas», filipinos o turcos en otro momento peleaban por el deseo de la conquista:

> Y considerando que la causa principal de su tiranía era la especería y droga del clavo de que Ternate y todo el Maluco abunda, se determinaron los naturales a poner fuego a todas las plantas de él, procurando que fuese con tan general incendio, que dejasen las Malucas estériles para siempre. Bien sabían que en esto maquinaban su misma perdición; pero juzgaban por agradable y provechosa esta ruina por vengarse de tan ingrato enemigo. Es la cosecha del clavo la riqueza de los reyes Malucos, más cierta que los tributos de sus vasallos[38].

Los reyes Malucos, en una perfecta muestra de desesperación numantina, están dispuestos no tanto a quemar sus naves como hubiera hecho Cortés pero sí sus plantaciones de clavo, como venganza sobre el enemigo invasor. El autor de la Crónica va un poco más allá en el reconocimiento de los motivos del interés por la conquista, y pocas páginas más adelante, en un acto que le reconcilia con la verdad de la historia, añade:

[37] Ver Serna, 2011, p. 358.
[38] Ver *Conquista*, p. 57.

> Mostrose la Naturaleza pródiga con estas gentes, particularmente en los garyofilos o clavos: llámolos así a diferencia de la pimienta prolongada, de que por ventura habló Plinio, cuando dijo garyofilo. Mas si el provecho de tan estimados frutos había de causar guerras tan horrendas; navegaciones de todas las partes del universo, tan increíbles, que excede la verdad de los peligros al crédito de los hombres, dudar se puede, cuál fuera más conveniente para el sosiego común, la noticia o la ignorancia de esta droga; porque su abundancia y virtud, que despertó la codicia de las naciones más remotas, ha convertido aquellos piélagos en sepultura de armadas y ruinas navales; y llamado ejércitos rebeldes que pasan a ellos por estrechos no descubiertos antes, a vista de montañas cubiertas alguna vez de nieve y hielo azul por no herirlas jamás el rayo del sol, y a todo se abalanzan, no por el celo de introducir religión o policía, sino por cargar de aquella droga causadora de las inobediencias y supersticiones. Este es aquel aroma precioso en que consiste el poder de aquellos reyes, su riqueza y sus guerras[39].

La lucidez y honestidad del autor en este fragmento queda patente, y hace, además, que la cita mencionada se vea revestida de plena actualidad, pudiéndose evocar a lo largo de diferentes momentos de la historia cambiando tan solo algunos de sus términos.

Conclusión: Bartolomé Leonardo de Argensola, cronista de Indias

Bartolomé Leonardo Argensola fue un autor culto y grave que se había formado, como hemos apuntado, en las universidades de Zaragoza y Salamanca, entre otras; pasaría después a la Corte como capellán de la emperatriz María de Austria, hermana de Felipe II, después de haber estado al servicio de los duques de Villahermosa, al igual que su hermano Lupercio; protegido del conde de Lemos, quien le llevaría consigo a tierras italianas, y le encargaría pocos años antes la redacción de la *Conquista de las islas Malucas*; finalmente, cronista oficial del reino de Aragón, así como canónigo de la Seo de Zaragoza. En fin, no estamos con Bartolomé de Argensola, como se ha visto, ante un cronista-soldado, que hubiera presenciado, e incluso participado, en los hechos que narra. El pequeño de los Argensola se sirve de las crónicas para relatar, por encargo, los hechos acaecidos en las antípodas castellanas[40]. Recibe críticas

[39] Ver *Conquista*, pp. 62-63.

[40] En cuanto a la cuestión de las fuentes utilizadas por Argensola para su Crónica, Cano, 2009, p. XLIV, nota 52, ha afirmado que «el libro carece de cualquier referencia a las fuentes utilizadas, pero el lector reconoce los documentos consultados. Un ejemplo

por ello, ante las que su hermano mayor saldrá en su defensa con un prólogo a la *Conquista*, e incluso, como respuesta, el autor se permite la licencia de estampar la figura de un león dormido bajo la envidia ajena.

La Crónica, que ve la luz en Madrid en 1609 narra la conquista de las islas Molucas para España por parte de Pedro de Acuña en 1606, cuenta escrupulosamente los antecedentes de la historia, así como se detiene en descripciones de carácter natural o antropológico, en otras curiosidades o incluso en el relato de livianas historias de amor. A pesar de que en su discurso *Sobre las cualidades que ha de tener un perfecto cronista* Argensola predica como obligaciones del historiador «los sucesos de las monarquías, de la paz y guerra», así como afirma que es tarea del filósofo o del poeta el «ejemplo fabuloso»[41], él mismo incluirá en su Crónica diversos materiales que ayudaban —acaso divertían— a hacer más ameno el relato historiográfico y su doctrina.

Sea como fuere, en cualquier caso, lo que queda fuera de toda duda, es el gran interés que tiene *Conquista de las islas Malucas* para conocer las vicisitudes históricas que se sucedieron a lo largo del siglo XVI, desde la demarcación propuesta por el Tratado de Tordesillas en 1494 hasta la conquista del archipiélago por los españoles recién inaugurado el siglo XVII. Así lo demostraron las traducciones que de ella se hicieron a comienzos del siglo XVIII a diversas lenguas modernas para el conocimiento en el extranjero de lo que hasta el momento había sido dominio exclusivo de las imprentas españolas. Lamentablemente, la obra fue subestimada como fuente a principios del siglo XX por la historiografía anglosajona, a pesar de que gozara de una edición moderna en España en la última década del siglo XIX.

Es el momento, por tanto, de volver los ojos sobre Bartolomé Leonardo de Argensola como cronista de Indias, y de analizar *Conquista de las islas Malucas* en el contexto más amplio del resto de crónicas del Nuevo Mundo, aplicando a dicha tarea los mejores instrumentos que la crítica nos ofrece.

claro es la exposición de los hechos del alzamiento de los sangleses en Filipinas en 1603 para la cual Bartolomé consultó la *Relación verdadera del levantamiento de los sangleyes, en las Filipinas, y el milagroso castigo de su rebelión: con otros sucessos de aquellas Islas: Escripta a estos Reynos por un soldado que se halló en ellas. Recopilado por Miguel Rodríguez Maldonado*. Mientras que para la conquista de las Molucas consultó la *Relación de los* [*sic*] *subsedido en las Yslas Malucos*».

[41] Ver *Sobre las cualidades*, pp. 257 y 264, respectivamente.

Bibliografía

Cano, Glòria, «Introducción», en Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de las islas Malucas*, ed. G. Cano, Madrid, Miraguano Ediciones/Institución Fernando el Católico/Ediciones Polifemo, 2009, pp. xxv-xxxviii.

García Gallo, Alfonso, «Las bulas de Alejandro vi y el ordenamiento jurídico de la expansión portuguesa y castellana en África e Indias», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, 27 y 28, 1957-1958, pp. 461-829.

Giménez Fernández, Manuel, *Nuevas consideraciones sobre la historia, sentido y valor de las Bulas Alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, Universidad de Sevilla, 1944.

— *Nada más sobre las letras alejandrinas de 1493 referentes a las Indias*, Universidad de Sevilla, 1956.

Green, Otis Howard, «Bartolomé Leonardo de Argensola y el reino de Aragón», *Archivo de Filología Aragonesa*, 4, 1952, pp. 7-112.

Leonardo de Argensola, Bartolomé, *Conquista de las islas Malucas*, prólogo Miguel Mir, Zaragoza, Imprenta del Hospicio Provincial, 1891.

— *Conquista de las islas Malucas*, Madrid, Miraguano Ediciones/Ediciones Polifemo, 1992.

— *Conquista de las islas Malucas*, ed. Glòria Cano, Madrid, Miraguano Ediciones/ Institución Fernando el Católico/Ediciones Polifemo, 2009.

— *The discovery and conquest of the Molucco and Philippine Islands*, London, 1708.

— «Sobre las cualidades que ha de tener un perfecto cronista», en *Obras sueltas de Lupercio y Bartolomé Leonardo de Argensola coleccionadas e ilustradas por el conde de la Viñaza*, Madrid, Imprenta de M. Tello, 1889, vol. ii, pp. 255-277.

López Vidriero, María Luisa, *El libro antiguo español*, Universidad de Salamanca, 1996.

Mir, Miguel, «Estudio literario sobre el doctor Bartolomé Leonardo de Argensola», en Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de las islas Malucas*, prólogo Miguel Mir, Zaragoza, Imprenta del Hospicio Provincial, 1891, pp. xix-cl.

Serés, Guillermo, *La conquista como épica colectiva. La obra de Bernal Díaz del Castillo*, Madrid, Ediciones del Orto/Universidad de Minnesota, 2005.

Serna, Mercedes, «Censura e inquisición en las Crónicas de Indias. De sus adversidades e infortunios», en *Tierras prometidas. De la colonia a la independencia*, ed. Bernat Castany, Laura Fernández, Bernat Hernández, Guillermo Serés y Mercedes Serna, Bellaterra, cece/Universidad Autónoma de Barcelona, 2011, p. 347-360.

Varela Marcos, Jesús, *El tratado de Tordesillas en la política atlántica castellana*, Secretariado de publicaciones e intercambio científico, Universidad de Valladolid, 1996.

SEGUNDA PARTE

EVANGELIZADORES Y EVANGELIZACIÓN: MIRADAS SOBRE LA CUESTIÓN DEL INDÍGENA

LA *BREVÍSIMA* LASCASIANA, PROCESO DE UN TEXTO

Trinidad Barrera
Universidad de Sevilla

Bartolomé de las Casas finaliza la primera redacción de su obra más polémica el año 1542, en la ciudad de Valencia, según manifiesta en su último capítulo:

> Acabela en Valencia, a ocho de diciembre de mil y quinientos y cuarenta y dos años, cuando tienen la fuerza y están en su colmo actualmente todas las violencias, opresiones, tiranías, matanzas, robos y destruiciones, estragos, despoblaciones, angustias y calamidades susodichas, en todas las partes donde hay cristianos de las Indias[1].

Líneas más adelante añade unos párrafos escritos en 1546, según sus datos, donde reconoce que, después de escritas sus páginas, ha acertado a ver el fracaso en el cumplimiento de las Leyes Nuevas:

> Cuando fueron los buenos jueces a las ejecutar, acordaron de (como habían perdido a Dios el amor y temor) perder la vergüenza y obediencia a su rey (pp. 171-172).

Finalmente consta la fecha de impresión, 1552. A estas tres fechas, 1542, 1546, 1552, debemos añadir el dato del primer capítulo donde admite que hace cuarenta y nueve años desde su descubrimiento, lo que

[1] Citaremos por la edición de T. Barrera, *Brevísima relación de la destruición de las Indias*, 2005, p. 170. A partir de ahora las citas irán en el interior del trabajo.

nos lleva a 1541 y permite asegurar que el libro fue escrito entre 1541 y 1542.

Entre su redacción y su publicación transcurre un tiempo lo suficientemente dilatado como para comprobar que no bastaba con una redacción manuscrita que circulara en ambientes restringidos y próximos a la corte y al Consejo de Indias[2], era necesario darle más difusión para que el impacto fuera mayor, como así fue —de este tema habla en el «Argumento» y el «Prólogo»—. El texto queda perfectamente enmarcado entre dos fechas que lo llevan además de un monarca a otro, de Carlos V a su hijo Felipe II, a quien se la dedica[3]. En el intervalo transcurrido han tenido lugar el levantamiento de Perú y las Juntas de Valladolid. Su redacción corre paralela al *Octavo Remedio* donde propone Las Casas la supresión de las encomiendas.

Indudablemente la *Brevísima* no puede considerarse una obra histórica sino más bien un alegato de tono denunciatorio para demostrar la necesidad de paralizar las conquistas, con sus guerras, repartimientos y encomiendas. En su génesis se encuentra una carta que un grupo de dominicos residentes en la isla Española envían a Mr. de Xèvres para apoyar la gestión de Las Casas en España y que está fechada en 1516, cuando comienzan los proyectos utópicos lascasianos de colonización pacífica. Es cierto que la fecha es muy temprana, pero los datos y episodios allí ofrecidos muestran la misma crudeza y muchos de ellos son los que más tarde recogería el fraile para redactar su obra. En esta carta se dice de los encomenderos que son «carniceros con el manso» y las expediciones caribeñas son calificadas de «carnicerías». El análisis de la carta ha sido realizado con detención por Durán Luzio, que llega a afirmar que

> el alcance que hace asumir a Las Casas un rol profético anunciando castigos que deberían o podrían caer sobre España encuentra un antecedente en esa advertencia de los padres dominicos[4].

A esta base hay que sumar su propia experiencia, larga y documentada, durante una estancia de algo más de cuarenta años, con los intervalos

[2] En el intervalo, 1548, se había mandado recoger su *Confesionario* debido a unas Reales Cédulas publicadas en la Nueva España.

[3] Se veía próximo el gobierno de Felipe II, de hecho Carlos V abdica en su hijo en 1556.

[4] Durán Luzio, 1992, p. 118.

correspondientes: «hablo con verdad por lo que sé y he visto todo el dicho tiempo» (p. 75).

La obra, integrada por treinta capítulos, comienza con «De la Isla Española» y termina con «Del Nuevo Reino de Granada» y viene acompañada de unos preliminares que corresponden al «Argumento del presente Epítome», «Prólogo» y lo que llamaremos introducción o explicación que su autor rotula «Brevísima relación de la destruición de las Indias». Es una obra con un perfecto diseño donde cada parte cumple un papel predeterminado.

El «Argumento» (pp. 65-66) está escrito en tercera persona y responde al deseo de impactar al lector. Comienza con el sobrepujamiento, lo ocurrido en las Indias supera a todas las hazañas pasadas, un «proceso adelante hasta los días de agora» de cosas tan «admirables y tan no creíbles». Cuando parece que va a contar las maravillas de las Indias resulta que esas cosas «admirables y tan no creíbles» son las matanzas y estragos de gente inocente, por un lado, y la despoblación de pueblos, provincias y reinos, por otro. Es decir, lo individual y lo colectivo comparten la misma destrucción, el desastre es total y la denuncia es directa desde las primeras líneas. El sujeto denunciante es fray Bartolomé de las Casas, elegido como transmisor e informante de estas calamidades al emperador y su corte.

Primacía de la oralidad como primer paso de comunicación que provoca en su público un «extasi y suspensión de ánimo», un sobrecogimiento tal que es la Corona la que le pide «que destas postreras pusiese algunas con brevedad por escripto». Surge así la escritura, segundo paso en la cadena comunicativa, y «él lo hizo», lo que nos lleva a la fecha de 1542, cuando termina su relación. Como ve que con el paso de los años no mejora la situación sino que se incrementa en calamidades y desgracias, se ve impelido a «poner en molde» lo que escribió, llegando así a 1552, la fecha de la impresión sevillana. Tercer paso del proceso comunicativo, la publicación.

Al mismo plan de diseño cerrado y piramidal responde el «Prólogo» (pp. 67-70). Distingue tres momentos, el primero alude al rey, cuya responsabilidad está fuera de toda duda, su justicia le es innata y natural, apoyándose para ello en un proverbio salomónico. El segundo momento se refiere a las Indias como legado de Dios y la Iglesia a los reyes de Castilla y por tanto estos deben cuidar a sus gentes y no permitir las conquistas de los llamados «tiranos» sobre una población de «gentes, pa-

cíficas, humildes y mansas que a nadie ofenden», situación que le lleva a «poner en molde», «por no ser reo, callando», es decir, la publicación en su sentido primigenio, «hacer público», y no sin cierta ironía dice «para que con más facilidad vuestra alteza las pueda leer». El tercer momento identifica que su escritura es además petición ajena, del arzobispo de Toledo, «maestro de vuestra alteza» cuando era obispo de Cartagena, es decir hacia 1540, lo que explica la redacción del 42 que «o vuestra alteza no las leyó o ya olvidadas las tiene», lo que ocasiona el ponerlas en molde ahora, en 1552, como servicio a la Corona, de ahí la utilización del término *relación*: «tuve por conviniente servir a vuestra alteza con este sumario brevísimo de muy difusa historia que de los estragos y perdiciones se podría y debería componer» (p. 69), con el fin de que el rey suspenda «tan nocivas y detestables empresas», condición necesaria para que Dios «prospere y conserve» a la Corona de Castilla. Según su planteamiento el enlace entre Dios, el rey y las Indias resulta difícil de romper. La responsabilidad moral de España para con las Indias no puede pasarse por alto.

Bajo la denominación de «Brevísima relación de la destruición de las Indias» (pp. 71-76) aparece, a continuación del «Prólogo», un capítulo de carácter sumarial del contenido de los veinte capítulos que se suceden. Se inicia con la fecha inaugural de las nuevas tierras y la fecha de escritura de su relación, para a continuación dibujar el primer espacio del libro, *el espacio insular*, tomando como punto de partida la Española, isla «grande y felicísima», rodeada de islas más pequeñas, todo un espacio feliz marcado por su numerosa población que se suma a la tradición utópica del espacio insular, edénico, que ya apuntaba también Colón.

Tras señalar sus dimensiones y su población, a bulto, pasa a la caracterización antropológica de estas gentes y comienza la larga lista de apelativos bienaventurados, «simples, sin maldades, no dobleces, obedientísimas, fidelísimas, humildes, pacientes, pacíficas» (p. 72). Toda una gama de actitudes positivas que incluye apreciaciones antropológicas relativas a comidas, vestidos, hábitos, capacidad de entendimiento, etc., que acercan al indio descrito a la imagen del «buen salvaje»[5] que Colón consagra y que aparece rápidamente identificado con la imagen bíblica de «ovejas mansas».

[5] Dada la intervención de Las Casas en la escritura de los diarios colombinos no es fortuito que la imagen del indio como «buen salvaje» y la tierra como «paraíso terrenal» aparezcan en los diarios colombinos.

Esos salteadores son los españoles, cristianos, calificados de «lobos, tigres y leones» (p. 73) cuya actuación ha provocado la despoblación de las islas del Caribe, la Española, Cuba, San Juan, Jamaica, Lucayos, concluyéndose que «serán todas estas islas, de tierra, más de dos mil leguas, que todas están, despobladas y desiertas de gente» (p. 74).

A continuación diseñará Las Casas el segundo espacio del libro, la *tierra firme*, marcado igualmente por la despoblación y el asolamiento. En tierra firme señala como víctimas a «más de diez reinos mayores que toda España, aunque entre Aragón y Portugal en ellos, y más tierra que hay de Sevilla a Jerusalén dos veces, que son más de dos mil leguas» (p. 74). Entre doce y quince millones de muertos. Comienza con las cifras que tanto han dado que hablar a propósito de las hipérboles del fraile y continúa enumerando las dos causas primeras de esta situación, las *guerras* «injustas, crueles, sangrientas y tiránicas» y la «servidumbre» o *esclavitud*, dos temas que había batallado en sus tratados. En el origen está la codicia, el *oro,* uno de los admitidos móviles de la conquista americana que llega a convertirse en el dios de los cristianos. Buena parte de las calamidades ocurridas al pueblo indio tiene como base esa búsqueda desenfrenada del vil metal. Esta sed de oro se convierte en metáfora de un nuevo canibalismo por parte de los conquistadores. Los indios son «comidos» (muertos) por su desmedida «hambre» de oro. El verbo *consumir* es utilizado en la relación lascasiana en este sentido. Su utilización sustituye al «salvaje» voraz[6].

Por último se identifica como testigo de vista de lo que cuenta: «yo vide», «yo conocí», «porque sé y he visto todo», «estando yo presente», son frases que se repiten, aquí y en el resto de la relación, continuamente[7].

El trato dado al indio es, en sus palabras, peor que el dado a los animales, «como y menos que estiércol», y lo peor es que todos mueren sin recibir la fe y los sacramentos por lo que la pérdida es doble, en sí y para la Iglesia. Tal destrucción es además gratuita e injustificable porque nunca los indios dieron causa, nunca

[6] Jáuregui, 2002.

[7] Resulta interesante destacar el testimonio escrito de fray Marcos de Niza, en el capítulo dedicado al Perú, que Las Casas transcribe como apoyo documental inestimable. Otro texto al que alude es el extracto de carta al rey del obispo de Santa Marta de 1541.

> hicieron mal alguno a cristianos, antes los tuvieron por venidos del cielo hasta que, primero, muchas veces hobieron recebido ellos o sus vecinos muchos males, robos, muertes, violencias y vejaciones dellos mismos (pp. 75-76).

En realidad en este capítulo está cifrada la relación completa, poco más se añade sino insistir en el panorama aquí adelantado, con pequeñas amplificaciones: indio como buen salvaje, residente de un espacio feliz, edénico, símbolo de la inocencia natural frente a la imagen de fieros y despiadados españoles, que como alimañas destrozan sin piedad ese espacio dichoso. En su lenguaje, ovejas mansas frente a lobos feroces, «en consonancia con la metáfora del "pastor" —que define al Imperio y a la Iglesia en el Nuevo Mundo»[8]—. Las Casas es, como apunta Hanke, un propagandista vigoroso y hábil.

La *Brevísima* es una descripción, provincia por provincia, de las acciones sangrientas de los españoles en las tierras recién descubiertas, a lo que hay que sumar las de los alemanes en Venezuela, cuyo comportamiento no mejora para nada el de aquellos («Del Reino de Venezuela») y tienen un objetivo muy claro, conmover a los reyes españoles —en este caso el príncipe Felipe, futuro e inmediato rey, encargado para entonces de los asuntos indianos— para que rectifiquen la política con América. Al tiempo que hace la crónica de una destrucción, Las Casas va recorriendo los lugares americanos, nuevos dominios imperiales, insistiendo una y otra vez en que en lugar de sembrar la fe se ha sembrado la destrucción. Como apunta Concha[9] *poblar, fundar y pacificar* se transforman en *guerrear, destruir, despoblar*, a lo que añadiríamos *robar* y *matar:* «Lo que ellos llaman conquistas, siendo invasiones violentas de crueles tiranos» («De la Nueva España», p. 101)

A lo largo de la relación las polarizaciones son continuas y así la imagen edénica que ofrecen La Española o Cuba es transformada en imagen infernal, por la acción de los españoles, hasta el punto de que el cacique Hatuey prefiere ir al infierno antes que al cielo con tal de no encontrarse con sus torturadores: «Dijo luego el cacique sin más pensar, que no quería él ir allá sino al infierno, por no estar donde estuviesen y por no ver tan cruel gente» («De la isla de Cuba», p. 88).

[8] Jáuregui, 2002, p. 64.
[9] Concha, 1987.

Una imagen repetida de continuo es el contraste entre un pasado feliz y un presente de desolación. Todas las variantes del verbo *asolar* hallan eco en cada zona, desde La Española —comienzo de la relación— a Perú y la Nueva Granada —fin de la misma—. Un amplio semillero de tierras y pueblos que se están viendo privados del evangelio por la soberbia, la avaricia, la lujuria, la ira, la gula incluso, pues todos los pecados capitales están encarnados en los conquistadores. Y si alguna vez, como en el caso de México, los indios les responden es, en su opinión, con «justísima y sancta guerra». Resulta curioso cómo la antropofagia de los indios la resuelve en una sola frase y la justifica por la necesidad que los cristianos provocan: «y acaeció mujer matar su hijo para comello de hambre» («De la provincia de Nicaragua», p. 97)[10].

Los cristianos, movidos por la codicia —el oro— y la lujuria —continuas violaciones de mujeres indias—, obran como si no lo fueran, resultan una inversión de los valores humanos; por el contrario los infieles demuestran las virtudes que les serían propias a los cristianos. En realidad los indios son presentados como mártires de una fe que ignoran. Es recurrente la insistencia de Las Casas en utilizar imágenes de *fuego* y martirios por este medio, terribles e improvisadas «parrillas de varas sobre horquetas», en suma «quemándolos vivos». Si el fuego es uno de los métodos de tortura más repetido[11], otro consiste en *perros* «bravísimos y ferocísimos para matar y despedazar a los indios». El destazamiento de las víctimas resulta una total carnicería, cual si de un matadero de reses se tratara, está claro que, en la visión de las Casas, la caridad cristiana no figuraba entre los dones de capitanes y encomenderos. No hay límites ni compasión, mujeres, niños o ancianos son tratados igual que los varones y tras darles la peor de las muertes son abandonados por los caminos, sin enterrar. La muerte cuando no es por la espada lo es por el hambre pues el robo de lo poco que tenían los indios —de nuevo la avaricia— es una de las conductas abominables más repetidas.

Las Antillas merecen especial atención en la relación. Dado su conocimiento directo de las dos grandes islas, a La Española dedica dos capítulos y en el segundo da pormenorizada cuenta de los diversos reinos

[10] Con la misma naturalidad Cabeza de Vaca en sus *Naufragios* explica una situación similar.

[11] De especial crueldad resulta el método de tortura relatado en «De la provincia de Nicaragua» consistente en unas estacas plantadas en unos hoyos que atravesaban a los indios al caerse.

que la habitaban. El resultado final es siempre el mismo, la muerte, bien directa (fuego, espada o perros) o indirecta (el hambre provocada y las minas con su durísimo trabajo de esclavos[12]). Las crueldades crecen de un espacio a otro, según sus palabras, pero en realidad pocas variantes ofrecen.

Merece destacarse la utilización que hace de lo visto y lo vivido, pues no es la de un testigo pasivo sino activo y mediador a veces. Así en «De la isla de Cuba» confiesa haber actuado como intermediario entre un mundo y otro al tiempo que señala su «fama» entre los indios:

> envié yo mensajeros, asegurando que no temiesen, a todos los señores de la provincia de La Habana, porque tenían por oídas de mi crédito, que no se ausentasen, sino que nos saliesen a recebir, que no se les haría mal ninguno, porque de las matanzas pasadas estaba toda la tierra asombrada, y esto hice con parecer del capitán (p. 89).

Desgraciadamente no sirvió de nada pues la mentira por parte de los responsables españoles es conducta habitual pero su implicación personal con la causa del «otro» le lleva a salvar momentáneamente una situación gracias a su intervención: «Vídeme en muy gran trabajo quitallos de la hoguera, pero al fin se escaparon» (p. 89).

En alguna ocasión aprovecha el momento para dar una larga explicación sobre el concepto de vasallaje, como ocurre en el capítulo «De la Nueva España»: «que ninguno es ni puede ser llamado rebelde si primero no es súbdito» (p. 107) es el comienzo de una larga aclaración sobre el tema que pone en entredicho el «requerimiento». Su implicación en lo que cuenta reviste diversas formas, no se limita a la descripción de lo que ve y su consiguiente denuncia sino que mecha su relato de incursiones doctrinarias afines a su pensamiento sobre cómo deben ser las leyes y la protección del indio, en ese sentido figura la abierta crítica al «requerimiento» durante dos páginas («De la tierra firme»). En otras ocasiones termina el capítulo con exclamaciones de gran valor expresivo: «¡Oh cuántos huérfanos hizo… ¡Cuántos privó de su libertad… ¡Cuántas lágrimas hizo derramar…» («De la provincia y reino de Guatemala», p. 115).

[12] En «De la provincia de Nicaragua» se habla de que aquellos indios fueron herrados por esclavos. En «Del reino de Yucatán» cuenta que hubo quien ponía especial interés en preñar (violar) mujeres para que «vendiéndolas preñadas por esclavas le diesen más precio de dinero por ellas».

Las Casas asume la voz del «otro», se convierte en su «lengua», se expresa por él y se lamenta en su nombre pues las veces que en la relación da la voz al indio para expresarse son pocas aunque tienen su importancia al establecer un registro oral de apoyo a su versión.

De cara al lector sobresalen las observaciones de algunos americanismos y su explicación, así el maíz es «el trigo de allá», las hamacas son «unas como redes colgadas», los mitotes son «los bailes y danzas que acostumbran» que «en las islas llaman areitos». En otras ocasiones aclara el significado de algunas expresiones sobre las que amargamente ironiza, así «hacer entradas» es «ir a saltear indios a otras provincias», actividades que los salteadores realizan y que el fraile califica de «semejantes romerías».

Profecías e hipérboles

La denuncia de la conquista y sus abusos no conoce desfallecimiento, en todas y cada una de las tierras recorridas a lo largo de los veinte capítulos se repite por igual el panorama hasta el punto que notas apocalípticas comienzan a detectarse en sus palabras, presentando como signos anunciadores los terremotos de Guatemala. El carácter profético de Las Casas ha sido estudiado por Durán Luzio, quien insiste en las alusiones proféticas y el lamento al modo bíblico para «dotar a su discurso de un tono doliente y desesperanzado, e insertarlo en el marco de una tradición poética que se inicia en el Antiguo Testamento»[13].

Las Escrituras fueron un manantial de ideas para el obispo de Chiapas, siendo los lamentos de Jeremías una de sus fuentes. El libro de Jeremías está próximo a la relación del fraile sobre todo por la imagen del lamento por la tierra asolada y por extensiones antes ricas y hoy baldías. Normalmente los capítulos se cierran con esa imagen de la tierra baldía. La espada y el hambre son las causas de mortandad, provocada siempre por la misma mano. «La lectura de las profecías proporciona a Las Casas uno de los símiles centrales de su exposición: el del pueblo americano visto como el antiguo pueblo de Israel»[14]. Un contenido profético escrito con un estilo apocalíptico, donde el Antiguo y Nuevo Testamento estuvieron presentes para su autor. Para Las Casas la ruina y desolación

[13] Durán Luzio, 1992, p. 144.
[14] Durán Luzio, 1992, p. 159.

del Nuevo Mundo acarrearán la ruina económica y moral de España, si los reyes no lo remedian.

Para Arias las huellas del monje italiano Joaquín del Fiore (1132-1210) se encuentran en los textos lascasianos en lo referente a la dimensión apocalíptica y a la ideología en el contexto de sus propuestas evangelizadoras. La perspectiva moralizante que dominaba el discurso de Joaquín de Fiore, y que Las Casas reitera, converge con las urgentes propuestas y consejos que le hace Las Casas al rey y al Consejo de Indias para remediar la situación de las Indias y salvar a España de su propia destrucción[15].

Las generalizaciones, los superlativos y las cuentas a bulto son frecuentes en la relación, frases como «mucha matanza de gente», «mató infinitas gentes», «perecieron muchas gentes», mataron a «diez o veinte mil», a «dos o tres cuentos (millones)», etc. son habituales a lo largo del texto. Dichas generalizaciones tienen la misma intención que la ausencia de nombres de los tiranos aludidos, no le interesa el dato concreto y detallado ni la persona (como mucho dice, a veces, conocerlos y saber quién es su familia) sino el contenido moral de esos actos y por ende de una nación que realiza esos actos o los consiente[16]. Bien es cierto que la dualidad entre buenos y malos resulta maniquea pero dicho esquematismo sigue siendo uno de los pilares sobre los que se apoyaron durante mucho tiempo toda la narrativa indianista e indigenista desde el siglo XIX al XX.

En relación con las exageraciones en el número de víctimas y con independencia de la costumbre andaluza de «tirar por lo alto», está demostrado hoy día que las distancias kilométricas que señala Las Casas son bastante ajustadas y que las cifras no son desproporcionadas si se suman al genocidio las muertes por enfermedad y epidemias. Respecto al estilo, se han señalado el uso de la gradación, el paralelismo, la frase bimembre, la antítesis y los superlativos. Son recursos que se repiten con asiduidad y tienen un mismo objetivo, destacar los diferentes comportamientos entre indios y españoles, así como las continuas e injustas destrucciones de estos últimos. La forma empleada es parte de la ideología del discurso. La escritura está teñida de un fuerte carácter emotivo que se refuerza con la acumulación de datos y detalles sobre la violencia ejercida en las Indias.

[15] Arias, 2001, p. 62.

[16] Para Avalle-Arce, 1961, la hipérbole resulta lógica dada la dualidad moral (bien/mal) que conforma su discurso. Bataillon, 1976, justifica dichas hipérboles por el diferente modo de apreciación entre el siglo XVI y el actual, más riguroso.

La *Brevísima* reitera sus serias admoniciones al Consejo de Indias sobre los desmanes y atrocidades que se estaban haciendo en las Indias con una brevedad en claro contraste con la magnitud de los hechos relatados: «que por acabar presto esta breve suma no quiero decir en particular» («De la provincia de Cartagena», p. 132). La diferente longitud de los capítulos viene dada también por la cantidad de información que tiene el autor sobre tal o cual tierra, así se explica la brevedad del dedicado al Río de la Plata.

Las Casas nos cuenta otra versión distinta a la oficial, marca la disidencia desde su posición de hombre humanista y de Iglesia y su postura hay que entenderla en función de la producción historiográfica del momento, del debate en el que se inserta y de la recepción de sus teorías en la España de entonces, desde la corte a la Iglesia pasando por el cuerpo jurídico.

El texto y el apéndice-carta

Entre 1552 y 1553 Las Casas mandó publicar en Sevilla nueve tratados suyos, si consideramos como tratado *Lo que se sigue es un pedazo de una carta*…[17]. Estos textos fueron impresos por Sebastián Trujillo, excepto uno. Son los siguientes: *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (1552), *Lo que sigue es un pedazo de una carta* (1552), *Aquí se contienen una disputa* (1552), *Treinta proposiciones muy jurídicas* (1552), *Sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos* (1552), *Entre los remedios* (más conocido como el *Octavo remedio)*, por Jacobo Cronberger (1552), *Avisos y reglas para confesores* (1552), *Tratado comprobatorio del imperio soberano* (1553) y *Principia quaedam* (1552).

El texto de la *Brevísima* está compuesto por cincuenta páginas sin numerar, se utilizan las letras del abecedario para indicar el cambio de pliego, de la *a* a la *f,* quedándose dos páginas finales sueltas. Lleva caracteres góticos —también los otros tratados— y tiene portada con orla, a dos tintas, negra y roja en líneas alternas, con el escudo imperial encima del título[18] que reza así: *Brevíssima relación de la destruyción de las Indias:*

[17] La edición facsimilar del Fondo de Cultura Económica (México, 1965) de los *Tratados* lo incluye como «Tratado segundo», detrás de la *Brevísima*.

[18] Idéntica portada, con el escudo encima del título y las mismas orlas tiene el *Tratado comprobatorio del Imperio Soberano* que figura en octavo lugar en el conjunto del volumen de los tratados.

colegida por el Obispo don Bartolomé de las Casas o Casaus[19] *de la orden de Sancto Domingo. Año. 1552*[20].

Es esta la edición príncipe[21]. Una segunda edición fue impresa en Barcelona, en 1646[22], acompañada de seis tratados —faltan los *Avisos y reglas para confesores,* el *Tratado comprobatorio del Imperio Soberano* y los *Principia quaedam*—. Casi un siglo tardó en aparecer una segunda edición, indudablemente no era un texto grato.

Todos los tratados sevillanos están impresos sin licencia, lo que ha desencadenado varias explicaciones que apuntan a la urgencia del fraile y aunque no se descarta que esa precipitación pudiera haberle causado problemas e incluso el retraso de una segunda impresión, Hernández[23] en el prólogo a la *Obra completa* piensa que, dada su condición de obispo, no necesitaba autorización de superiores. Desde luego no era habitual publicar sin los consabidos parabienes y licencias, lo que hace sospechar que, de forma tácita o privada, tenía el consentimiento de Su Majestad. Curiosamente al final del *Tratado comprobatorio del Imperio Soberano* distingue el «hacer imprimir» —lo que hizo— del «hacer publicar» como operaciones distintas. ¿Se salvaguardaba ante la avalancha de opiniones en contra que iban a despertar tan incendiarios textos al «hacerse del dominio público» y por tanto hacia su persona? Parecería muy ingenuo

[19] Sobre la intención del fraile en la catalanización, según unos o afrancesamiento, según otros, de su apellido ha sugerido la idea de que ocultase su condición de converso.

[20] Pérez Fernández, 1978, apunta la existencia de ejemplares en la Biblioteca Nacional, en la Biblioteca del ICI y en la Real Academia de la Historia. También habla de sendos ejemplares en la Biblioteca pública de León y en la del Ayuntamiento de Zaragoza.

[21] Existen, al menos, tres ediciones facsimilares asequibles que se han podido consultar, la mexicana de 1965 (FCE) que incluye todos los tratados sevillanos; la madrileña de 1977 hecha por la Fundación Universitaria Española, solo de la *Brevísima*, y una tercera, bonaerense, también de todos los tratados sevillanos, de 1924, a cargo de Emilio Ravignani, uno de cuyos ejemplares se encuentra en el Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín.

[22] Se ha consultado dicha edición en el ejemplar que posee el Ibero-Amerikanisches Institut de Berlín. Se trata de un libro en octavo de 214 páginas numeradas que contiene los siguientes tratados, en este orden: *Brevísima, Treinta proposiciones, Aquí se contienen una disputa, Sobre la materia de los indios que se han hecho esclavos, Remedios* y termina, curiosamente, con *Lo que se sigue es un pedazo de una carta*. Al ejemplar consultado le falta la portada y la página 1 donde comienza el «Argumento» de la *Brevísima*. El resto está en perfecto estado. Si hemos de hacer caso a Fabié, 1879, el impresor, Antonio Lacavallería, vendió la mayoría de los ejemplares sin la portada para confundir al lector.

[23] Hernández, 1992.

creer que los imprimió solo para que el monarca, la corte o el consejo pudieran leerlos más cómodamente sin que se fueran a hacer públicos más allá de esos restringidos círculos. Para Giménez Fernández[24] la razón posible de esa prisa editora, sin las autorizaciones habituales, se podía deber al deseo de que sus misioneros que se iban a embarcar hacia Chiapas llevasen los textos correspondientes que asegurasen la preparación doctrinal adecuada a su sentir.

No podemos afirmar con seguridad que todos los «tratados» sevillanos aparecieran impresos juntos porque no se descarta la posibilidad de encuadernaciones por separado de algunos de ellos, aunque sí existen ejemplares conjuntos. El único que, al parecer, no aparece nunca suelto es «Un pedazo de una carta», que viene considerándose desde siempre como un apéndice de la *Brevísima*, tomando como base la numeración del texto, ya que esta, numerada —como se dijo— en pliegos en octavo empezando por la letra *a* hasta la letra *f*, se continúa en *Lo que se sigue es un pedazo de una carta,* que comienza con la letra *g.* El resto de los tratados, menos este, tiene colofón propio donde se indica lugar de impresión, nombre del impresor y año, lo que permite una autonomía de publicación.

Habitualmente todas las ediciones de la *Brevísima* vienen acompañadas de esta carta-apéndice[25], sin plantearse en la mayoría de las ocasiones ningún comentario, no obstante conviene hacer algunas observaciones y tener en cuenta que en la edición de 1646 este texto no figura como apéndice de la *Brevísima,* pues es el último del volumen, en todo caso sería un apéndice a la totalidad del libro que incluye los tratados más directamente indigenistas.

En la edición príncipe el apéndice-carta viene sin portada ni colofón aunque con la misma letra que el resto, con un *introito* de quince líneas donde el fraile explica: a) el origen de ese texto, al que llama «pedazo de una carta y relación», b) la anonimia del autor de la misma, la «escribió cierto hombre de los mismos que andaban en estas estaciones», testigo de vista, oído y vida; c) el medio de transmisión, cómo llegó a su poder, «se me dio por uno de los mismos que las hacían e yo lo tuve todo en mi poder», d) el tema de la misma, «cosas espantables». Viejo artilugio del narrador que atribuye el texto a que «el librero olvidó o perdió una hoja u hojas della», lo que justifica su carácter incompleto, «que contenía cosas espantables», cuando las que se conservan son tan «espantables» como

[24] Giménez Fernández, 1965.

[25] No lo hace la edición facsimilar de 1977, que ofrece solo el texto de la *Brevísima*.

las perdidas. Olvido o pérdida no son equivalentes aunque conduzcan al mismo resultado, su mutilación. Es por tanto un texto sin comienzo pero sí con final.

El estilo nos pone de entrada en la línea lascasiana, la forma de presentar las innumerables calamidades que atribuye a la pluma del relator anónimo de la carta es la que él mismo había empleado en su *Brevísima*. El estilo es el mismo, al igual que la temática y ello permite suponer que el autor pudiera ser también el mismo, aunque se escude en una voz anónima, pues aquí como allí se refiere a «las obras que hacía e consentía hacer el capitán por la tierra que andaba», todas «espantables» igualmente. La finalidad es también la misma en ambos textos, que Su Majestad ponga remedio a tamaños desafueros.

El género utilizado, la carta, aparece sin destinatario debido a la consiguiente laguna del comienzo, lugar que automáticamente es ocupado por Su Majestad, según dispone el transmisor de la misma, el fraile. Con independencia de la superchería de otra mano en la escritura, lo que importa es que este fragmento de carta ha llegado a sus manos y que lo convierte en el emisor desde el momento en que decide su divulgación.

Se habla de carta y de «relación» porque su extensión y la prolijidad de cosas relatadas sobrepasan las normas de la escritura epistolar para convertirse en un fragmento de relación cuya finalidad era dar cumplida cuenta a la Corona, inspirándole compasión ante tamaños horrores para que así pusiese remedios.

Hay, no obstante, un hecho que la singulariza frente al texto de la *Brevísima*, el que aparezcan gran cantidad de nombres y apellidos, algunos muy conocidos —Juan de Ampudia—, otros no tanto. En definitiva y dado los hechos que trata, viene a ser una *amplificatio* del último capítulo de la *Brevísima*, «Del Nuevo Reino de Granada», puesto que a las hazañas de Sebastián de Benalcázar, Juan de Ampudia y demás «tiranos» se refiere. Las calamidades contadas redundan en lo relatado mil veces.

Bibliografía

Arias, Santa, *Retórica, historia y polémica: Bartolomé de las Casas y la tradición intelectual renacentista,* New York, Lanham, Md., 2001.

Avalle Arce, Juan Bautista, «Las hipérboles del Padre Las Casas», *Revista de la Facultad de Humanidades*, San Luis de Potosí, II, 1961, pp. 33-55.

Bataillon, Marcel, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas*, Barcelona, Península, 1967.

Casas, Bartolomé de las, *Brevíssima relación de la destruición de las Indias*, ed. Manuel Ballesteros Gaibrois, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1977.

— *Brevísima relación de la destruición de las Indias*, ed. Trinidad Barrera, Madrid, Alianza editorial, 2005.

— *Tratados de Fray Bartolomé de las Casas*, pról. de Lewis Hanke y Manuel Giménez Fernández, México, FCE, 1965, 2 vols.

— *Obras Completas*, ed. Ramón Hernández, O.P., Madrid, Alianza Editorial, t. 10, 1992.

— *Bartolomé de las Casas o Casaus. Colección de tratados 1552-1553*, Buenos Aires, Talleres Casa J. Peuses, 1924.

Concha, Jaime, *La sangre y las letras*, La Habana, Casa de las Américas, 1987.

Durán Luzio, Juan, *Bartolomé de las Casas ante la conquista de América: las voces del historiador*, Heredia, Costa Rica, EUNA, 1992.

Fabié, Antonio María, *Vida y escritos de Don Fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa,* Madrid, Miguel Ginesta, 1879, 2 vols.

Giménez Fernández, Manuel, *Bartolomé de las Casas, I. Delegado de Cisneros para la reformación de las Indias, II. Capellán de Carlos I, poblador de Cumaná*, Sevilla, EEHA, 1960.

— *Breve biografía de Bartolomé de Las Casas*, Sevilla, Facultad de Filosofía y Letras, 1966.

Hanke, Lewis, *Estudios sobre Bartolomé de las Casas y sobre la lucha por la justicia en la conquista española de América*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1968.

— *La humanidad es una*, México, FCE, 1985.

Jáuregui, Carlos A., *Querella de los indios en las Cortes de la Muerte*, México, UNAM, 2002.

Pérez Fernández, Isacio, *Cronología documentada de los viajes, estancias y actuaciones de Fray Bartolomé de las Casas,* Bayamón, Universidad Central de Bayamón, 1984.

— *Fray Toribio Motolinía, O.F.M. frente a Bartolomé de las Casas, O.P.,* Salamanca, Editorial San Esteban, 1989.

— *Inventario documentado de los escritos de Fray Bartolomé de las Casas,* Bayamón, Universidad Central de Bayamón, 1981.

— «Tres nuevos hallazgos fundamentales en torno a los tratados de Fray Bartolomé de las Casas impresos en Sevilla en 1552-1553», *Escritos del vedat*, Valencia, VIII, 1978, pp. 179-200.

LA HISTORIA DE LOS INDIOS DE LA NUEVA ESPAÑA O LA APASIONADA HISTORIA DE UN SERÁFICO DESCALZO

Antonio Lorente Medina
UNED

El estudioso que se acerca a la obra histórica y etnográfica de fray Toribio Motolinía queda sorprendido por un hecho insólito: la *Historia de los Indios de la Nueva España* es el único libro que nos ha llegado de su, al parecer, considerable catálogo[1]. Y esa sorpresa va en aumento cuando descubre que el título con que se conoce no se corresponde con el que recogen los manuscritos del siglo XVI que la han transmitido, sino con el posible título de su crónica definitiva[2]: *Rrelación de los rritos antiguos ydolatrías y sacrificios de los Yndios de la Nueva España*. El nombre actual, *Historia de los Indios de la Nueva España*, posiblemente se deba a una corrección efectuada por el Padre José de Sigüenza (1616) al catálogo

[1] No es tan accesoria como pudiera parecer esta cuestión, pues constituye una muestra clara de la «mutilación» y las alteraciones que sufrieron las crónicas franciscanas. De la *Historia…* no se conserva ningún manuscrito ológrafo de fray Toribio, y los tres manuscritos conocidos del siglo XVI son copias de borradores, posiblemente ológrafos, confeccionados quizá para uso interno de la orden. Al lector interesado por estas cuestiones le aconsejo el libro de Baudot, 1983, pp. 330-386. En estas páginas se analizan las distintas catalogaciones que historiadores y bibliógrafos han establecido a lo largo de los siglos, desde su discípulo Mendieta, y se ofrece el índice de la, con toda seguridad, crónica definitiva de Motolinía, hoy perdida. Un resumen de ello puede verse en la «Introducción» de G. Baudot a su edición (1985), pp. 40-71. Cito siempre la *Historia* por esta edición.

[2] Con ciertas variantes, los manuscritos de la ciudad de México, El Escorial y la Hispanic Society de Nueva York recogen el mismo título. Una descripción de estos y de las distintas ediciones hasta 1985 se encuentra en la «Nota bibliográfica», ed. G. Baudot, 1985, pp. 76-83.

de la biblioteca de El Escorial. Las copias posteriores recogen el título ya corregido.

Para Baudot, la *Historia…* es un extracto de urgencia de lo que sería su crónica definitiva, elegido entre diversos borradores más amplios, incompletos aún y sin una ordenación definitiva. Esta evidencia resulta clave —según el crítico francés— para entender plenamente el texto que encierra. Fray Toribio ofrece en él un anticipo condensado al conde de Benavente con la intención de salvaguardar los proyectos franciscanos en América, alertando a tan poderoso personaje (de notable ascendencia sobre Carlos v) para que abogara por la causa franciscana. La inminente publicación de las *Leyes Nuevas* (1542) comprometía la evangelización de Guatemala y hacía peligrar el significado milenario de la cristianización americana, ya mediatizada por la regulación papal sobre los bautizos colectivos. Por otra parte, la rebelión de los indios de Nueva Galicia parecía atajar la presencia española en todo el país. A ojos de Motolinía se presentaban «urgencias apremiantes» que había que solucionar. Así pues, la *Historia de los Indios de la Nueva España* surge como una obra de propaganda, cuyo fin es prevenir, alarmar y convencer a «un poderoso personaje de la intimidad imperial» y decidirlo a favor de las concepciones y las actividades franciscanas[3]. Por eso contrasta con los *Memoriales* y con la crónica definitiva en su ausencia casi total de investigaciones etnográficas y en la insistencia con que narra las proezas apostólicas de los franciscanos y sus extraordinarios logros. Los capítulos que dedica a la investigación etnográfica en el Tratado Primero subrayan los aspectos «más execrables» de la religión prehispánica. Y los capítulos no misionales del Tratado Tercero se dedican a la descripción de las bellezas naturales de América o a curiosidades etimológicas. Es decir, a aquellos aspectos que podían despertar el interés de un lector español alejado de la realidad americana.

Dudo mucho de que la composición narrativa de la *Historia…* ratifique completamente las afirmaciones de Baudot. Son numerosas las

[3] O'Gorman, 1982, piensa, en cambio, que la *Historia…* no es de Motolinía, sino un extracto sacado de su crónica definitiva por fray Martín de Hojacastro, cuando fray Toribio se encontraba en Guatemala (1544). Sus argumentos no me parecen tan consistentes como para descartar la autoría y fechación tradicionales (fray Toribio y 1541). En el fondo este libro responde a una justificación circunstanciada de lo que ya expusiera en su edición de la *Historia…* (1969), que fue duramente criticada por Baudot, G., 1985, pp. 344-345 y 358-362.

veces en que Motolinía fustiga la codicia de los españoles y se erige en defensor de los indios como para creer que estuviera en contra de las Leyes Nuevas, con la que coincidía en muchos aspectos[4]. De hecho, las palabras que introduce en el capítulo IX de la Tercera Parte parecen coincidir, en cierta medida, con las intenciones de la Corona. Lo que sí se desprende de una lectura atenta del texto es su carácter de borrador inacabado para uso privado del conde de Benavente. Muchos parágrafos demuestran fehacientemente que son apuntes sin corregir; escritos en su mayoría al compás de los acontecimientos, sin una construcción cuidada y sin una ordenación final; todavía deudores directos de sus informantes. Y fray Toribio, consciente de ello, pide al conde de Benavente al final de la «Epístola Proemial» que, «si esta relación saliere» de sus manos, «la mande examinar» por doctísimas personas, «porque muchas cosas después de escritas aún no tuve tiempo de las volver a leer, y por esta causa sé que va algo vicioso y mal escrito»[5]. Como consecuencia de ello hay numerosos materiales de aluvión, que se prestan a ser colocados en un lugar o en otro. Así el parágrafo 65 (Tratado I, capítulo III, pp. 131-132) cabría mejor, quizá, dentro del parágrafo 392 (Tratado III, capítulo XII, p. 349) y lo llenaría de sentido. Y otro tanto podría decirse de las sucesivas dataciones cronológicas, que obligan al lector a un continuo trasiego de fechas y lugares relacionado con la historia temprana de México y con la vida del propio Motolinía. O de la innecesaria repetición de ideas que ya han sido desarrolladas. El Tratado Tercero resulta el más perjudicado por ello, sin la coherencia y homogeneidad de los dos anteriores, aunque se perciba con claridad la idea fundamental que lo sustenta: América, tierra de promisión guardada a los franciscanos, que,

[4] Cuando llegó a México la noticia de las Leyes Nuevas, traídas por el propio Comisario General de los franciscanos (1543), estos no la recibieron con reservas ni con reticencias. Tampoco se opusieron en principio a su implantación. Lo que sí hicieron fue recomendar a la Corona prudencia, porque veían indispensable la convivencia y el entendimiento entre los españoles y los naturales para el bien de «ambas repúblicas». Ver al respecto Góméz Canedo, 1988, p. 46.

[5] Motolinía, *Historia*, p. 113. Esta idea la repite en diversos pasajes de la *Historia*…, aunque, quizá, ninguno tan claro como el siguiente: «Algunas veces tuve pensamiento de escribir y decir algo de las cosas que hay en esta Nueva España, naturales y criadas en ella, como de las que han venido de Castilla, cómo se han hecho en esta tierra, y veo que aún por falta de tiempo esta va remendado y no puedo salir bien con mi intención en lo comenzado; porque muchas veces me corta el hilo la necesidad y caridad con que soy obligado a socorrer a mis prójimos, a quien soy compelido a consolar cada hora» (p. 328).

por su disposición y mansedumbre seráficas, se han hecho merecedores de ella y, por sus sudores, de su tutela. De ahí el titubeo del relato entre la tercera y la primera personas, que si a veces le confiere complejidad al texto (las epístolas intercaladas del Tratado I, capítulo XV), otras le hace caer en frecuentes intromisiones y digresiones moralizantes, o simplemente en errores de composición.

La visión providencialista de Motolinía traspasa la *Historia de los Indios de la Nueva España* desde la «Epístola proemial» y se mantiene a lo largo de los tres tratados de que consta. Todos los sucesos narrados se presentan al lector, más o menos implícitamente, como designios de la voluntad divina, que ha permitido que se descubran «cada día tantas y tan grandes y ricas tierras» y que Dios sea conocido por sus gentes y «su santo nombre y fe ensalzado y glorificado» (p. 98). Así, la conquista se justifica plenamente —pese a las injusticias, que fray Toribio recrimina con dureza— porque ha arrebatado esta tierra del dominio del diablo y la ha rescatado para Dios. Lo que era un trasunto del infierno se ha convertido —por obra y gracia de la evangelización— en una nueva Jerusalén de paz y de quietud.

Lo chocante es que esta actitud no empece la base experiencial en que se apoya la confección del discurso. Motolinía muestra continuamente que los hechos narrados constituyen observaciones suyas vistas, vividas u oídas a gentes de contrastada honradez. No debe extrañarnos por eso que el capítulo inicial constituya un testimonio fidedigno de las numerosas calamidades sufridas por los indígenas como consecuencia del impacto de la conquista —epidemias, hambres, mortandad y esclavitud—, un diagnóstico acertado de sus causas y, paralelamente, una manifestación de la providencia divina, por la cual tantas injusticias se convierten en castigos de Dios, similares a los que se abatieron sobre el pueblo de Egipto por su crueldad con el pueblo de Israel[6].

Así se inicia el Tratado Primero, cuyos capítulos siguientes (II-IV) presentan una alternancia entre la actividad misionera —decidida y brutal, por insensible a las antiguas creencias de sus evangelizados— y la exposición de los actos indígenas, que muestran «era esta tierra un traslado del infierno» (p. 125). De ahí que junto a la educación de los hijos

[6] La *Biblia* constituye en muchas fases de la *Historia*… fuente documental. En este capítulo la comparación implícita con las diez plagas de Egipto resulta evidente. La lectura complementaria de los capítulos I y II de la primera parte de los *Memoriales* (1970, pp. 9-16) desvanece cualquier duda al respecto.

de los señores principales a la fe cristiana (básica para la evangelización, como se subraya en distintas partes del texto[7]), Motolinía nos describa las beoderas, el uso de los hongos alucinógenos, la presencia permanente de las sierpes —imágenes del diablo— o la antropofagia en los aztecas. La erección de iglesias resulta casi simultánea de la destrucción de los templos e ídolos indígenas y del ahuyentado de sus sacerdotes. Cualquier medio es válido para conseguir la evangelización, incluida la delación de los «indios buenos» (ya convertidos), porque a pesar de la aparente adopción de la doctrina cristiana perviven las viejas creencias. Los pilares básicos de su predicación —Dios, Santa María Virgen[8], la inmortalidad del alma y la existencia del demonio— contrastan con los ritos idolátricos aztecas y con los braseros y serpientes infernales de sus templos[9], que a los ojos de los franciscanos mostraban con claridad el yugo con que los tenía sujetos el diablo.

Esta alternancia desaparece en los capítulos siguientes (desde el capítulo v hasta bien entrado el capítulo xii) para dar paso a la descripción pormenorizada de las costumbres mexicanas, enfocadas siempre desde la óptica de un seráfico sobrecogido por la omnímoda presencia de lo demoníaco: el calendario azteca, comparado con otros de la Antigüedad, está precisado en su concepción cíclico-apocalíptica. La exposición truculenta de los sacrificios humanos a sus dioses —Huitzilopochtli, Tlaloc, Matlacueyes, Diosa de la sal, Tititl—; sus diversos tipos —asaeteamiento, decapitación, despellejamiento, etc.—; o los ritos purificadores relacionados con la sangre o con la antropofagia, están narrados desde una actitud sinceramente horrorizada. Las anotaciones de fray Toribio, a pesar de su incomprensión del mundo azteca y de su cultura, nos permiten intuir el tono sagrado de sus ceremonias, sobre todo las relacionadas con el maíz (al borde, a «la caída de las aguas», crecido hasta la rodilla, o ya

[7] La educación de los hijos de los señores principales, o de estos mismos señores, fue determinante para favorecer la evangelización, por el enorme prestigio social que tenían sobre los demás indios. Es lo que Borges, 1960, pp. 377-405 englobó como «Métodos verticales» de evangelización.

[8] Motolinía, atento anotador, recoge ya la confusión teológica que la traducción de este concepto al náhuatl conlleva; confusión que será tan fértil para el ulterior desarrollo de la tradición guadalupana.

[9] El contraste se prolonga en el tiempo de la narración de la *Historia*… Siempre subyace el antes y el ahora, en que el indígena arde «en el fuego de la devoción» y canta en su lengua el Pater Noster, el Ave María, la Salve Regina y los mandamientos varias horas al día (pp. 134-135).

maduro). Las numerosas fiestas, los incontables sacrificios y los continuos ayunos y mortificaciones —sobre todo de sus sacerdotes— en las distintas ciudades aztecas posibilitan el vislumbre de una confederación política y espiritual de pueblos guerreros, regida por principios religiosos.

Lo curioso es que todo este rigor ascético, de constantes penalidades y mortificaciones, profusamente descrito por Motolinía en el capítulo IX, guardaba grandes paralelismos con el ascetismo franciscano, aunque los misioneros seráficos lo desecharan por las peligrosas implicaciones que podía acarrear[10]. No debe chocarnos por eso el que, una vez despojado de sus ritos sangrientos y antropófagos[11] con que los tenía «tiranizados» el demonio, Motolinía vea en el indio mexicano al sujeto ideal para aceptar la «verdadera fe», e incluso para entender el sacrificio incruento de la consagración eucarística.

El capítulo XII constituye un gozne entre el pasado pre-cristiano de México y la transición al México «recuperado» para la fe. De ahí que fray Toribio lo inicie describiendo la magnificencia de los templos aztecas (*teocalme*)y su elevado número, como un notario fidedigno que perpetúa una realidad en trance de desaparecer[12], y lo concluya con una exaltación de su fe providencialista, lo que le permite explicarse el hecho tan portentoso de que «unos pocos» ganaran «tan gran tierra» de tantos naturales belicosos», que tan pocos la mantuvieran y que tan

[10] Ver Ricard, 1994, p. 104.

[11] Fray Toribio se apoya constantemente en testimonios directos, como ya anticipé. Como ejemplos tomados al azar, sirvan estos: «Después de lo arriba escrito vine a morar en esta casa de Tlaxcallan, y preguntando y inquiriendo de sus fiestas, me dijeron de una notable en crueldad, la cual aquí contaré» (p 165). «Dicen los ayudantes que padecían grandísimo trabajo en resistir» (p. 173). O la recapitulación final del capítulo XI, que subraya indirectamente lo beneficioso de la conquista: «Otras muchas ceremonias guardaban, que por evitar prolijidad las dejo de decir; baste saber las crueldades que el demonio en esta tierra usaba, y el trabajo con que los hacía pasar la vida a los pobres indios, y al fin para llevarlos a perpetuas penas» (p. 173).

[12] «La manera de los templos de esta tierra de *Anáhuac*, o Nueva España, nunca fue vista ni oída, así de su grandeza y labor, como de todo lo demás; y la cosa que mucho sube en altura también requiere gran cimiento. Y de esta manera eran los templos y altares de esta tierra, de los cuales había infinitos; y de ellos se hace aquí memoria para los que a esta tierra vinieren de aquí adelante, que lo sepan, porque ya va casi pereciendo la memoria de todos ellos» (pp. 173-174).

pocos, en fin, estén consiguiendo «extirpar totalmente la idolatría»[13]. La actuación franciscana en el corazón del mundo azteca —Tlaxcala, Texcoco, México y Huexotzinco— es interpretada como el triunfo de la luz sobre las tinieblas, de Dios contra el demonio, sobre cuyos cimientos físicos y espirituales —templos y sacerdotes— se erigen las iglesias y conventos de indios, y la cristianización, que han hecho posible el que esta gente belicosa sea ahora «aquietada y solemne».

Los capítulos XIII-XV subrayan la «solemnidad» de las fiestas mexicanas —Navidad, Reyes, Candelaria, Domingo de Ramos, Corpus, etc.— y muestran al través el sabio aprovechamiento de costumbres indígenas por parte de los misioneros para consolidar la «conquista espiritual», en un sincretismo de creencias que aún hoy constituyen parte esencial del ser mexicano. Motolinía describe la profusa decoración de los lugares donde se realizan las fiestas, el soberbio atuendo de «los señores principales» y las danzas y canciones con que las celebran[14]. La abundancia de luminarias en las capillas de indios y en los patios, antes reflejos maléficos del averno, ahora semejan «un cielo estrellado», especialmente en la noche de Navidad. Y los castigos y mortificaciones con que se disciplinaban por instigación del demonio, son ahora, en la procesión del Jueves Santo, extraordinarias muestras de religiosidad, que «sirven de mucho ejemplo y edificación a los españoles que se hallan presentes» (p. 185). Como vemos, una detallada gradación narrativa de los beneficios que Dios ha concedido a los indios cristianizados, en un ambiente de exaltada espiritualidad y escenarios espectaculares que sobrecogen al espectador y lo preparan para una catarsis colectiva, como ocurre en la procesión del Corpus en Tlaxcala (1938):

> Iba en la procesión el Santísimo Sacramento y muchas cruces y andas con sus santos; las mangas de las cruces y los aderezos de las andas hechas todas

[13] *Historia*…, p. 178: «pero ya que Dios los trajo al gremio de su iglesia y los sujetó a la obediencia del rey de España, Él traerá los demás que faltan y no permitirá que en esta tierra se pierdan y condenen más ánimas, ni haya más idolatría».

[14] Dichas canciones son un buen ejemplo del sabio aprovechamiento de las costumbres indígenas por parte de los franciscanos y del sincretismo cultural mexicano que emerge ya desde sus comienzos: son traducidas previamente por los frailes y trasladadas poéticamente por los maestros de sus antiguos cantares en los metros a que estaban acostumbrados, *Historia*…, p. 181: «y dicen cantares en su lengua de las fiestas que celebran, que los frailes se los han traducido, y los maestros de sus cantares los han puesto a su modo en manera de metro, que son graciosos y bien entonados».

> de oro y pluma, y en ellas muchas imágenes de la misma obra de oro y pluma, que las bien labradas se preciarían en España más que de brocado. Había muchas banderas de santos. Había doce apóstoles vestidos con sus insignias. Muchos de los que acompañaban la procesión llevaban velas encendidas en las manos. Todo el camino estaba cubierto de juncia, y de espadañas y flores, y de nuevo había quien siempre iba echando rosas y clavelinas. Y hubo muchas maneras de danzas que regocijaban la procesión. Había en el camino sus capillas con sus altares y retablos bien aderezados para descansar, adonde salían niños cantores cantando y bailando delante del Santísimo Sacramento. Estaban diez arcos triunfales grandes muy gentilmente compuestos. Y lo que era más de ver y para notar, era que tenían toda la calle a la larga hecha en tres partes como naves de iglesia […] Y este apartamiento era todo hecho de unos arcos medianos que tenían de hueco a nueve pies; y de éstos había por cuenta mil y sesenta y ocho arcos, que como cosa notable y de admiración lo contaron tres españoles […] Estaban todos cubiertos de rosas y flores de diversas colores y maneras […] Había obra de mil rodelas hechas de labores de rosas […]
>
> Una cosa tenían muy de ver: tenían en cuatro esquinas o vueltas que se hacían en el camino, en cada una su montaña, y de cada una salía un peñón bien alto; y desde abajo estaba hecho como prado, con matas de hierba, y flores, y todo lo demás que hay en un campo fresco; y la montaña y el peñón tan natural como si allí hubiera nacido. Era cosa maravillosa de ver, porque había muchos árboles, unos silvestres y otros de frutas […] Y porque no faltase nada para contrahacer a todo lo natural, estaban en la montaña unos cazadores muy encubiertos, con sus arcos y flechas, que comúnmente los que usan de este oficio son de otra lengua, y como habitan hacia los montes son grandes cazadores. (pp. 192-194).

Como podemos ver, un escenario grandioso que conduce a la culminación final del Tratado Primero con la narración de las representaciones teatrales de los años 1538 y 1539. Este texto ha sido profusamente utilizado por su importancia para el conocimiento del primitivo teatro evangelizador, por lo que no voy a detenerme mucho en él[15]. Con todo, quiero resaltar la magnificencia del decorado natural, de origen indígena, aprovechado por los franciscanos, la complejidad de la tramoya, la composición de los autos en prosa, «que no es menos devota la historia que en metro» (p. 196), la utilización de la gestualidad dra-

[15] Al lector interesado le recomiendo especialmente Pazos, 1951, pp. 129-189; Brinckmann, 1970; Horcasitas, 1974; Arróniz, 1979; y Aracil Varón, 1999, como los estudios generales más importantes sobre el teatro misionero.

mática, la calidad de los actores indígenas y la total identificación del público con la acción representada, que sorprendido por las escenas, ríe, llora o se sobrecoge de terror con ellas[16].

La conquista de Jerusalén es el auto al que Motolinía concede más extensión y detenimiento. Y, desde luego, es al que la crítica ha dedicado más atención. La extrañeza que causaron los «anacronismos históricos y geográficos» de su argumento y la curiosa inclusión de sus personajes, en especial de Hernán Cortés como Soldán de Babilonia y Tlatoani de Jerusalén, y de Alvarado como su capitán general, ha estado en el origen de hipótesis tan controvertidas como las que ven en este hecho un agravio a los conquistadores, la mano de un indígena resentido, un intento por parte de la nueva administración virreinal de desacreditarlos, o un velado homenaje a Cortés para equipararlo nada menos que al propio emperador. Unas y otras olvidan que los tlaxcaltecas esperaron a ver qué se representaba en México sobre el asunto con motivo de la paz entre Carlos v y Francisco i para confeccionar *La conquista de Jerusalén*, la supervisión permanente de los autos que los franciscanos llevaban a cabo y que la introducción de personajes históricos en las representaciones teatrales era un honor reservado a caballeros importantes, como atestigua la tradición hispana en las fiestas de moros y cristianos, de las que *La conquista de Rodas* constituye su continuación. A todos ellos da cumplida respuesta Beatriz Aracil en el apartado que dedica al análisis del auto, para concluir afirmando que en *La conquista de Jerusalén* fray Toribio recrea «una nueva idea de cruzada», basada en la realidad histórica imperial —la lucha en el Mediterráneo contra el turco— para actualizar «el sueño medieval de la Conquista de Tierra Santa» a través de dos hechos históricos en los que la idea de cruzada adquiere gran relevancia: la conquista de Granada y la conquista de México. Así cobra

[16] No cabe duda de que en las reacciones de los espectadores se daban amalgamados diversos aspectos, como la catarsis dramática, el aleccionamiento catequético y las experiencias religiosas prehispanas, o los vicios que se querían reprender. Autos como *El sacrificio de Isaac* atacaban directamente los sacrificios humanos aztecas; el destierro de Adán y Eva en *La caída de nuestros primeros padres* perpetuaba analógicamente la pérdida de México y «nadie lo vio que no llorase recio»; y los demonios que se llevan al infierno al indio «beodo» y a las hechiceras por órdenes de San Fracisco de Asís, y les prenden fuego dentro de él, recuerdan las penas que esperan a los que no siguen la doctrina cristiana, y «ponía mucha grima y espanto aun a los que sabían que nadie se quemaba» (p. 215)

sentido la incorporación de personajes como don Antonio Pimentel, el virrey de México, el emperador, el papa, o Cortés y Alvarado[17].

Pero no concluyen con estas las complejidades que *La conquista de Jerusalén* encierra. La sola intervención de los indios como ejército autónomo, aunque sean dirigidos por Don Antonio de Mendoza, en una empresa común con los demás ejércitos cristianos simboliza la integración de los nuevos convertidos en el sistema político-religioso imperial. La multitud de indios, que solicita el bautismo, a instancias de Cortés, es una demostración de fuerza de la orden franciscana y un abierto desafío a las autoridades eclesiásticas novohispanas[18]. La insinuada homologación de México con Babilonia y Jerusalén forma parte del imaginario espiritual franciscano y se manifiesta con rotundidad en el Tratado Tercero de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, como veremos más adelante. En fin, y por concluir los simbolismos del auto, no deja de ser curioso que sea Cortés quien convenza a los moros-indios de la «ceguedad de pecados» en que vivían, de que «pelean contra santos y ángeles» y quien los lleva colectivamente al real del papa para que soliciten el bautizo.

Estrechamente relacionada con este mundo apacible y recién ganado para «el fin del mundo», está la oposición entre las virtudes del indio desamparado y los vicios de los españoles. En esta idea, que atraviesa gran parte de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, subyace la separación anhelada por los franciscanos entre la Vieja Jerusalén y la Nueva, incontaminada, con todas las implicaciones religioso-políticas que conlleva. Más o menos explícita, esta oposición se hace eco del debate sobre la humanidad del indio, su desamparo en este valle de lágrimas (como parece reflejar el auto *La caída de nuestros primeros padres*), los móviles y justificación de la conquista, y el mito del buen salvaje[19]. Para Motolinía los indios cristianizados son humanos, por supuesto; pero imbuido de las teorías aristotélicas los considera «siervos» y «temerosos» por naturaleza (pp. 232 y 258); «mansos», «humildes» y desprendidos de cualquier bien material, aunque habilísimos para todo arte y oficio, y de «gran memoria y entendimiento». Es decir, su aristotelismo esencial los percibe como seres menores e indefensos, que hay que tutelar para preservarlos

[17] Aracil Varón, 1999, pp. 448-496.

[18] Arróniz, 1979, pp. 82 y 91

[19] Motolinía, *Historia*, pp. 131-133; 188-192; 232-333, 258, 261, 267-268, 275 y los capítulos XII y XIII del Tratado Tercero.

de la codicia de los malos españoles, que, por oposición a estos, son «de corazón grandes y vivos».

El Tratado Segundo constituye una historia circunstanciada de la evangelización de la Nueva España, siempre desde la óptica providencialista, para resaltar las «maravillas que Dios en estos gentiles comenzó a obrar» (p. 217). Tras la declaración inicial de que sus superiores le mandaron escribir la *Historia…* para que se conozcan la psicología de los naturales de la Nueva España, las obras de la bondad divina en estas tierras y que los que lleguen en el futuro a Nueva España sepan las cosas notables y los trabajos y penurias que pasaron por implantar la fe y la religión[20], Motolinía narra los buenos principios que tuvo la cristianización, cuando aún no sabían náhuatl, la predisposición de los indios para convertirse y su sucesiva incorporación a los sacramentos, relacionándolos con las visiones y milagros que salpican los dos últimos tratados. Por sus páginas discurren numerosas anécdotas maravilloso-edificantes que subrayan la providencia divina: la intervención milagrosa de la Cruz en los bautizos colectivos; las grandes disciplinas que los indios piden en sus confesiones, hechas «por figuras y caracteres»; las dificultades para erradicar la poligamia; la desaparición de los ídolos, etc. Todas resaltan la desbordante actividad franciscana, ejemplificada en forma autobiográfica. Y, paralelamente, las tensiones que van surgiendo en la incipiente realidad novohispana: los conflictos entre españoles tras la marcha de Cortés a las Hibueras (1524-1526)[21], la disputa con la Primera Audiencia, dirigida por Nuño de Guzmán y el entredicho de fray Juan de Zumárraga a la ciudad de México (cap. x)[22]; la polémica entre las órdenes religiosas por la administración del bautismo a los indígenas (cap. iv); la guerra del Mixtón (caps. viii-xi); y, desde luego, el eterno debate sobre la huma-

[20] «Estando yo descuidado y sin ningún pensamiento de escribir semejante cosa que ésta, la obediencia me mandó que escribiese algunas cosas notables de estos naturales, de las que en esta tierra la bondad divina ha comenzado a obrar […] Y también para que los que adelante vinieren, sepan cuán cosas notables acontecieron en esta Nueva España y los trabajos e infortunios […] y la fe y la religión que en ella el día de hoy se conserva y aumentará» (p. 216).

[21] Ver el capítulo que Martínez, 1990, dedica a ello y el desprestigio que empezó a acarrearle a Cortés el desenlace de dicha expedición.

[22] En este sentido es fundamental García Icazbalceta, 1947, t. i, pp. 38-124; t. ii, docs. 1-6; y t. iii, doc. 19. Sobre la acusación que la Primera Audiencia profirió contra los franciscanos, ver Baudot, 1964, pp. 15-34.

nidad o inhumanidad de los indios que encuentra eco en este tratado como hemos visto unas páginas antes.

De todas ellas posiblemente sea la polémica entre las órdenes religiosas por la administración del bautismo la que ocupe más la atención de fray Toribio. Las desavenencias entre los primeros misioneros y los que llegaron después sobre cómo se administraba el sacramento del bautismo llegaron a un punto en que fue necesaria una reunión de toda la Iglesia Novohispana y de la Audiencia Real para dirimirlas (1 de mayo de 1532). La Junta decidió elevar una relación a España para que entre el Consejo Real, el de Indias y el arzobispo de Sevilla determinaran cómo debía hacerse el bautismo. Estos recomendaron que se siguiera haciendo como se venía haciendo hasta tanto no emitiese el papa un veredicto. Con todo, no se apaciguaron los ánimos y la discordia se mantuvo hasta que llegó a México la bula de Paulo III *Altitudo divini consilii* (emitida con el ánimo de frenar el ardor franciscano), y en abril de 1539 una nueva Junta Eclesiástica dictaminó la forma y el procedimiento en que deberían llevarse a cabo los bautismos. Su dictamen fue respetado por todos durante algunos meses, hasta que los franciscanos «se determinaron de bautizar a cuantos viniesen, no obstante lo mandado por los obispos» (p. 234), ante la constante «importunación» de las muchedumbres indígenas en demanda de bautizo —sanos, cojos, mancos, mujeres con niños a cuestas y viejos, que «apenas se podían tener»—, que recuerdan por su paralelismo a las importunaciones y demandas de curas milagrosas a Jesucristo en los Evangelios.

Fray Toribio asume plenamente el punto de vista de su orden en este asunto, aunque pretenda hacernos creer que lo hace con la máxima objetividad. Desde su experiencia evangelizadora ataca a «los que llegaron después», porque ignoran la lengua náhuatl y no están por eso en condiciones de «hablar absolutamente sobre esta materia», ya que desconocen lo que saben sus catequizados y su modo de ser y de pensar. Y no contento con ello, sigue abundando en las razones de parte de los franciscanos. Unas son de orden teológico, encaminadas a rebatir con autoridades eclesiásticas reconocidas los argumentos que les objetaban las otras órdenes. Otras son de orden práctico, para hacerles ver los efectos perversos que se siguen de no administrar el bautismo a los que lo solicitan, o recordarles las enormes dificultades que tuvieron que superar para poder realizar la evangelización, tales como la inmensa multitud de indios que pedían el bautismo al principio y la escasez de sacerdotes

para administrarlos, lo que imposibilitaba «hacer el oficio con la pompa y ceremonias de España»; la inexistencia siquiera de iglesias y de vino para decir misa; o las múltiples situaciones a que se enfrentaba un solo sacerdote y la diversidad de actividades agotadoras que tenía que realizar al comienzo de la evangelización, pues «había de bautizar, confesar, desposar y velar, y enterrar, y predicar, y rezar, y decir misa, deprender la lengua, enseñar la doctrina cristiana a los niños y a leer y cantar» (p. 231). Todo ello le lleva a concluir que por eso aprovechaban los bautizos colectivos, empezando por los niños, para volver «a predicar y a decir a los adultos y examinados lo que habían de creer, y lo que habían de aborrecer, y lo que habían de hacer en el matrimonio, y luego bautizaban a cada uno por sí» (p. 231).

El tratado discurre por diversos capítulos que recogen ejemplos virtuosos relacionados con el adelanto en la fe y en la caridad cristianas por parte de los indios, con los afanes de los misioneros por llevar la religión cristiana hasta los lugares más inhóspitos, muchas veces con peligro de sus vidas[23], para erradicar los ídolos, las «supersticiones y hechicerías que tenían», con la enorme ascendencia que sobre ellos han logrado y con las «malas muertes y arrebatadas» que han tenido muchos españoles que han tratado mal a los indios. Así se llega a su final reincidiendo en la idea inicial: las «maravillas» que Dios ha hecho en esta gente, con la que Motolinía justifica plenamente el carácter providencial de la conquista:

> Pues concluyendo con esta Segunda Parte, digo: ¿que quién no se espantará viendo las nuevas maravillas que Dios hace con esta gente? Y ¿por qué no se alegrarán los hombres de la tierra delante cuyos ojos Dios hace estas cosas, y más los que con buena intención vinieron y conquistaron tan grandes provincias como son éstas, para que Dios fuese en ellas conocido y adorado?

[23] *Historia…*, pp. 250-251: «por tan áspera tierra y tan grandes montañas, que en partes entramos mis compañeros y yo […] que a las veces subíamos por unos agujeros en que poníamos las puntas de los pies, y unos bejucos o sogas en las manos. Y estos no eran de diez o doce pasos, mas uno pasamos de esta manera, de tanta altura como una torre. Otros pasos muy ásperos subíamos por escaleras, y de estas había nueve o diez, y hubo una que tenía diez y nueve escalones; y las escaleras eran de un palo solo, hechas unas concavidades, cavado un poco en el palo, en que cabía la mitad del pie, y sogas en las manos. Subíamos temblando de mirar abajo, porque era tanta la altura que se desvanecía la cabeza. Y aunque quisiéramos volver por otro camino no podíamos, porque después que entramos en aquella tierra había llovido mucho y habían crecido los ríos, que eran mucho y muy grandes».

> [...]
>
> Y estos conquistadores y todos los cristianos amigos de Dios se deben mucho alegrar de ver una cristiandad tan cumplida en tan poco tiempo, e inclinada a toda virtud y bondad. Por tanto, ruego a todos los que esto leyeren que alaben y glorifiquen a Dios con lo íntimo de sus entrañas; digan estas alabanzas que se siguen [...] Amén, Amén, Amén (pp. 269-270).

El Tratado Tercero viene a condensar los dos anteriores. Si en el primero Motolinía incidía en el México prehispano «traslado del infierno», y en el segundo en «las maravillas que Dios ha obrado en esta tierra», en este se explicitan los «instrumentos» (los agentes) de que Dios se ha servido para llevar a cabo la evangelización: Hernán Cortés, primero[24]; y los misioneros franciscanos después. Claro reflejo de ello son el título con que encabeza su capítulo I («De cómo los indios notaron el año que vinieron los españoles, y el [...] que vinieron los frailes»), o la afirmación de que los indios cuentan el año de la llegada de los franciscanos «como año de la venida o advenimiento de Dios» (p. 273). Dios ciega y «embaraza» a los indios cuando se pretenden rebelar; y los frailes apaciguan los ánimos revueltos de los españoles (partidarios y enemigos de Cortés), con lo que se evita una guerra civil similar a la que existe «ahora en el Perú (1541), a la par que se convierten en protectores de los indios, que los aceptan de buen grado por la ejemplaridad que se desprende de sus actos. Y todo ello en un ambiente cándidamente milagroso, producido por la intercesión directa de San Francisco de Asís, o simplemente del cordón franciscano, que culmina con la resurrección de Asensio contada por Pedro de Gante, y con la visión del monte Alverna, que lleva a Motolinía a proferir: Dios le tenía guardada [a San Francisco] la conver-

[24] *Historia...*, pp. 327-328: «Pero Dios entregó la gran ciudad en las manos de los suyos, por los muy grandes pecados y abominables cosas que en ella se cometían. Y también en esto es de mucho notar la industria y ardid inaudito que don Hernando Cortés, marqués del Valle, tuvo en hacer los bergantines para tomar a México [...], y la determinación que tuvo y el ánimo que mostró cuando echó los navíos en que había venido al través, y después le echaron de México y salió desbaratado [...] y cómo se hubo sagaz y esforzadamente en toda la conquista de esta Nueva España, cosas son para el poder poner en el paño de la fama, y para igualar y poner su persona al parangón con cualquiera de los capitanes y reyes y emperadores antiguos».

sión de estas Indias, como dio a otros de sus apóstoles[25] las de las otras Indias y tierras apartadas (p. 277).

Los capítulos II-V se encargan de desarrollar lo afirmado en el capítulo inicial. Explicitan en el discurso narrativo de la *Historia…* el celo franciscano y sus desvelos, guiados permanentemente por la divina providencia. Y siempre con humildad y mansedumbre seráficas en procura del martirio, predicando con intérpretes o sin ellos; aprendiendo las lenguas nativas para desterrar la idolatría; protegiendo a los indios de los desmanes de los españoles (sobre todo, los de la Primera Audiencia); respondiendo con paciencia a las injurias, hasta el extremo de casi perder sus vidas; y organizando expediciones misioneras frustradas (a China) o realizadas (a Campeche, Jalisco y Nueva Galicia). Tan apretado catálogo de actividades, no exento de milagros y visiones (la vida de Fray Martín de Valencia es un claro exponente de ambos), concluye con la descripción de la América descubierta «por los designios divinos» (p. 312) y el encarecimiento de su abundancia y fertilidad. América es, en suma, un lugar paradisíaco (p. 348), de gente mansa y dócil, apta como ninguna otra para la realización de la Nueva Jerusalén. En este contexto hay que entender la exaltación de la ciudad de México, «como cabeza y emporio de toda la América» (capítulos VI-VIII); exaltación que se llena de gran riqueza simbólica al asociar su pasado con la antigua Babilonia bíblica y su presente con la Nueva Jerusalén, en forma similar a como lo había hecho en el auto *La conquista de Jerusalén*:

> ¡Oh México que tales montes te cercan y coronan! Ahora con razón volará tu fama, porque en ti resplandece la fe y evangelio de Jesucristo! Tú que antes eras maestra de pecados, ahora eres enseñadora de verdad; y tú que antes estabas en tinieblas y oscuridad, ahora das resplandor de doctrina y cristiandad. Más te ensalza y engrandece la sujeción que tienes al invictísimo César don Carlos, que el tirano señorío con que otro tiempo a todos querías sujetar. Eras entonces una Babilonia, llena de confusiones y maldades; ahora eres otra Jerusalén, madre de provincias y reinos […]¡Oh México! Si levantases los ojos a tus montes, de que estás cercada, verías que son en tu ayuda y defensa más ángeles buenos, que demonios fueron contra ti en otro tiempo, para te hacer caer en pecados y yerros (p. 314)

[25] *Los Hechos de los Apóstoles*, huelga decirlo, son fuente esencial y modelo para la composición de los cinco primeros capítulos de este tratado.

Motolinía describe asombrado la abundancia y fertilidad de la tierra americana en minerales, animales y plantas, y su capacidad para albergar cuantas riquezas atesoran Europa, Asia y África. Y se desliza, en un ejercicio de analogía, hacia el establecimiento de un paralelismo entre esta abundancia y la de los frutos espirituales que está adquiriendo. De ahí que termine hablando de un Nuevo Mundo, incontaminado, capaz de encerrar y acoger todo lo bueno del Antiguo, siempre que sea bien gobernado. De forma sutil fray Toribio está pidiendo una «república de indios» separada de la «república de españoles», tutelada por los franciscanos, y a cuyo frente se encuentre un infante de la casa real (cap. IX). Ideario político que se anticipa en más de dos siglos a la solución propugnada por el conde de Aranda (1783)[26] para la conservación de los reinos de Ultramar y que tomará cuerpo definitivo en la *Historia Eclesiástica Indiana*, de Jerónimo de Mendieta, y en la *Monarquía Indiana*, de Torquemada, como ya viera sagazmente Maravall en 1949:

> Lo que esta tierra ruega a Dios es que dé mucha vida a su rey y muchos hijos, para que le dé un infante que la señoree y ennoblezca, y prospere así en lo espiritual como en lo temporal, porque en esto le va la vida. Porque una tierra tan grande y tan remota y apartada no se puede de tan lejos bien gobernar, ni una cosa tan divisa de Castilla y tan apartada no puede perseverar sin padecer gran desolación y muchos trabajos, e ir cada día de caída, por no tener consigo a su principal cabeza y rey que la gobierne y mantenga en justicia y perpetua paz, y haga merced a los buenos y leales vasallos, castigando a los rebeldes y tiranos que quieren usurpar los bienes del patrimonio real (pp. 336-337).

Los restantes capítulos (X-XIX) forman un conjunto misceláneo, que deja traslucir ideas similares —ya recurrentes— y no concretadas por su carácter inconcluso. Así, la cantidad de ríos y fuentes naturales que la integran constituye un edén paradisíaco que contrasta con los ríos de muerte que la codicia de los españoles provoca en América. Para evitarla, propone la creación de ciudades de españoles y para españoles, con la idea de que, aquietados por el trabajo, olviden su deseo de volver a España con hipotéticas riquezas fáciles de conseguir[27]. A esto responde

[26] Fernández Almagro, 1944, pp. 18-24.

[27] *Historia*, p. 380: «Y que no todos estuviesen esperando repartimiento de indios. Y que se comenzarían pueblos en los cuales se recogerían muchos cristianos que al presente andaban ociosos y vagabundos. Y que también los Indios tomarían ejemplo y

el relato de la fundación de la ciudad de Puebla en 1530 (cap. XVII), erigida a impulsos del fervor franciscano. La descripción de Tlaxcala sigue el esquema trazado por la descripción de México, aunque está menos desarrollado. Y la exaltación de las virtudes del indio, que vimos en los tratados anteriores, ocupa los capítulos XII y XIII, y se corresponde subliminalmente con la pretensión franciscana de formar un clero indígena y con su titánica labor en el Colegio de Santiago de Tlatelolco. Estos dos últimos aspectos ejemplifican como pocos el nacimiento de una nueva realidad social, la de la América colonial, que fray Toribio quería hacer florecer bajo el estímulo de la inspiración franciscana[28].

El tratado se cierra con un capítulo interesante, pero misceláneo, inoperante para el plan general de la obra, que resalta su carácter inacabado. El comparatismo lingüístico sobre los vocablos *metl* y *maguey*, o las múltiples utilidades de esta planta (medicina, vestimenta, calzado, material de construcción, bebida, o elemento calorífico) no se compadecen con las ideas directrices de la *Historia de los Indios de la Nueva España*, ni con el final cerrado de los dos tratados anteriores. Y, consiguientemente, el lector siente truncado el final, que indudablemente tenía que relacionarse con el providencialismo y las ideas milenaristas que traspasan todo el libro y con la finalidad que Motolinía perseguía. Con todo, la *Historia…* resulta un documento excepcional, porque constituye un testimonio vivo del choque espiritual entre españoles e indígenas, a la vez que la expresión balbuciente de una sociedad que, con sus luces y sombras, posibilitó el nacimiento de la nación mexicana.

Bibliografía

Aracil Varón, Beatriz, *El teatro evangelizador. Sociedad, Cultura e ideología en la Nueva España del siglo XVI*, Roma, Bulzoni Editore, 1999.

Arróniz, Othón, *Teatro de evangelización de Nueva España*, México, UNAM, 1979.

Baudot, Georges, «Le complot franciscain contre la première Audience de México», *Caravelle*, 2, 1964, pp. 15-34.

— *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569)*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983.

— *La pugna franciscana por México*, México, Alianza Editorial Mexicana, 1990.

aprenderían a labrar y cultivar al modo de España. Y que teniendo los españoles heredades en qué se ocupar, perderían la voluntad y gana que tenían de se volver a sus tierras, y cobrarían amor con la tierra en que se viesen con haciendas y granjerías».

[28] Baudot, 1990, pp. 33-35.

Borges, Pedro, *Métodos misionales en la cristianización de América. Siglo XVI*, Madrid, CSIC, 1960.
Brinckmann, Bärbel, *Quellenkritische Untersuchungen zum mexicanischen Missioschauspiel, 1532-1732*, Hamburg, Renner, 1970.
Fernández Almagro, Melchor, *La emancipación de América y su reflejo en la conciencia española*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1944.
García Icazbalceta, Joaquín, *Don fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*, México, Porrúa, 1947.
Gómez Canedo, Lino, *Pioneros de la cruz en México. Fray Toribio de Motolinía y sus compañeros*, Madrid, BAC, 1988.
Horcasitas, Fernando, *El teatro náhuatl. Épocas novohispana y moderna*, México, UNAM, 1974.
Martínez, José Luis, *Hernán Cortés*, México, UNAM/FCE, 1990.
Motolinía, Fr. Toribio de, *Historia de los Indios de la Nueva España*, Madrid, Clásicos Castalia, 1985.
— *Memoriales*, Madrid, Atlas, 1971 (BAE, 240).
O'Gorman, Edmundo, *La incógnita de la llamada «Historia de los Indios de la Nueva España» atribuida a fray Toribio Motolinía*, México, FCE, 1982.
Pazos, Manuel, «El teatro franciscano en México durante el siglo XVI», *Archivo Ibero-Americano*, (2ª época), 11, 42, 1951, pp. 129-189.
Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México. Ensayo sobre el apostolado y los métodos misioneros de las órdenes mendicantes en la Nueva España de 1532-1524 a 1572*, México, FCE, 1994 (tercera reimpresión).

FRAY TORIBIO DE MOTOLINÍA Y LA POLÍTICA COLONIAL ESPAÑOLA: LOS TRIBUTOS Y LAS LEYES NUEVAS

Mercedes Serna
Universidad de Barcelona

La empresa providencial de la conquista y el recuerdo al buen caballero y venturoso capitán, Hernando Cortés, conforman temáticamente la epístola proemial de la *Historia de los indios de la Nueva España,* de fray Toribio de Paredes, así como la historia de los pueblos precolombinos mexicas. Motolinía seguidamente pasará a arremeter contra los tributos que pesan sobre los indios. De esta manera, ya en el tratado primero, hará mención de las plagas que asolaron a las poblaciones amerindias tras la llegada de los españoles. A las tres primeras, la peste y el sarampión, las muertes ocasionadas por las guerras, y el hambre, llega la cuarta, esto es, la de los estancieros y negros que los conquistadores pusieron para cobrar los tributos. Así explica nuestro cronista el poder abusivo de tales hombres: «En los años primeros eran tan absolutos estos calpixques que en maltratar a los indios y en cargarlos y enviarlos lejos de su tierra y darles otros muchos trabajos, que muchos indios murieron por su causa y a sus manos, que es lo peor»[1].

La quinta plaga es la de los grandes tributos, descrita por el cronista con un tono de denuncia:

> La quinta plaga fue los grandes tributos y servicios que los indios hacían, porque como los indios tenían en los templos de los ídolos, y en poder de los señores y principales, y en muchas sepulturas, gran cantidad de oro recogido de muchos años, comenzaron a sacar de ellos grandes tributos; y

[1] Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 120.

> los indios con el gran temor que cobraron a los españoles del tiempo de la guerra, daban cuanto tenían. Mas como los tributos eran tan continuos —que comúnmente son de ochenta en ochenta días—, para poderlos cumplir vendían los hijos y las tierras a los mercaderes, y faltando de cumplir el tributo, hartos murieron por ello, unos con tormento y otros en prisiones crueles, porque los trataban bestialmente y los estimaban en menos que a sus bestias[2].

En relación con esta, aparece la sexta plaga, que es la de las minas del oro, «que los esclavos e indios que hasta hoy en ellas han muerto no se podrían contar». Y Motolinía concreta que «fue el oro de esta tierra como otro becerro por dios adorado, porque desde Castilla lo vienen a adorar pasando tantos trabajos y peligros, y ya que lo alcanzan, plegue a nuestro Señor que no sea para su condenación»[3].

Nuestro cronista proseguirá con otras plagas, como la que padecen los obreros, esto es, los mexicas que mueren en los trabajos de edificación de las ciudades coloniales, o la de los esclavos que mueren en las minas. El cronista, buscando una explicación a estas plagas, las justifica alegando que son un castigo divino como consecuencia de la vida disoluta que llevaban los indios antes de la llegada de los europeos. Por tanto, los frailes tendrán como misión batallar contra el demonio que se había apoderado de estas tierras americanas. Motolinía expresa su sufrimiento por la situación que padece el indio, maltratado por el conquistador y el encomendero:

> Solo Aquel que cuenta las gotas del agua de la lluvia y las arenas del mar puede constar todos los muertos y tierras despobladas de Haití o isla Española, Cuba, San Juan, Jamaica y las otras islas; [...] matando tantas ánimas y echándolas casi todas en el infierno, tratando a los hombres peor que a bestias, y tuviéronlas en menos estima, como si en la verdad no fuesen criados a la imagen de Dios[4].

Con su dedo acusador, el cronista señala que es la codicia del español la culpable de tales matanzas y recuerda lo que pasó entre los años de 1502 a 1507 —los peores y más terribles de la conquista española—, en las islas del Caribe, con la intención de que no se vuelvan a cometer ta-

[2] Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 120.
[3] Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 121.
[4] Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 133.

les atrocidades. Tras la descripción de esta situación, bien cierta, le asoma un atisbo de esperanza al franciscano, al comentar que hay españoles que por fin han cambiado de actitud:

> Y plega a Dios que pare en esto; aunque yo sé y veo cada día que hay algunos españoles que quieren ser más pobres en esta tierra, que con minas y sudor de indios tener mucho oro; y por esto hay muchos que han dejado las minas. Otros conozco, que de no estar bien satisfechos de la manera como acá se hacen los esclavos, los han ahorrado. Otros van modificando y quitando mucha parte de los tributos y tratando bien a sus indios. Otros se pasan sin ellos, porque les parece cargo de conciencia servirse de ellos. Otros no llevan otra cosa más de sus tributos modificados, y todo lo demás de comidas, o de mensajeros, o de indios cargados, lo pagan, por no tener que dar cuenta de los sudores de los pobres, de manera que estos tendría yo por verdaderos prójimos, y así digo, que el que se tuviere por verdadero prójimo y lo quisiere ser, que haga lo mesmo que estos españoles hacen[5].

No duda, sin embargo, el de Benavente, del providencialismo de la conquista española, en una tierra prehispánica en que, habiendo discordia y división entre los pueblos mexicas, Dios los sujetó a todos y estos juraron obediencia, asimismo, a la Corona real.

En la segunda parte de su *Historia*, en el tratado 8 y con tipografía distinta —tal vez con la intención de no incluirlo o hacerlo en otro apartado— Motolinía achacará, una vez más, a la codicia y avaricia de los españoles —estamos entre el año 39 y 40— la caza paranoica de ídolos, con el consiguiente maltrato hacia los indios[6].

Son muchas las veces en que Toribio arremete contra la codicia y la avaricia de los españoles, en que informa de la persecución desenfrenada que padecen los indios y de la explotación a que son sometidos por culpa de los tributos y de la esclavitud.

La lucha de Motolinía en favor de un mejor trato hacia los indios no solo se revela en su *Historia* sino que también fue una constante a lo largo de toda su vida, y así lo atestiguan muchas de sus cartas, como la del 31 de julio de 1533, dirigida a Carlos v, que es una denuncia de la esclavitud que padecen los indios de Guatemala.

La orden franciscana se opuso a los tributos. En una carta escrita por Motolinía y fray Diego de Olarte al virrey Luis de Velasco, el 27

[5] Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 133.
[6] Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, p. 255.

de agosto de 1554, en Cholula, se pone de manifiesto la angustia que el proyecto de los diezmos a los indios generaba en nuestro cronista. Es esta una carta de defensa de los aborígenes. Otra, dirigida también a Carlos v, del 15 de mayo de 1550, vuelve a ser una denuncia de la imposición del tributo diezmal:

> No se hallará entre mil, uno que pueda vestir paño ni comer sino tortillas y chile y un poco de atule, porque el oro y plata que suena de las Indias está debajo de la tierra y sácanlo los españoles…[7]

Este tributo que se pretendía imponer a los indios buscaba resolver cuestiones financieras de la Iglesia en México, con la intención de instalar un clero secular. Frente a ello, como señala Baudot, los franciscanos soñaban con una Iglesia misionera pobre, sin pompas ni jerarquías[8].

Con igual sentido hay otra carta del 10 de junio del mismo año, dirigida al virrey, firmada por el comisario fray Francisco de Bustamante[9]. Asimismo, el último documento encontrado por Baudot es una carta escrita por Motolinía y sus hermanos franciscanos, del 20 de noviembre de 1555, en donde se arremete, de nuevo, contra el proyecto de imponer el diezmo a los indígenas:

> Si se piden estos diezmos o por ser los ministros pobres o porque siendo ricos los den a los pobres, no parece que por esta cabsa hay razón ara que los indios los den, pues a los canónigos y dignidades les sobra… ¡O si fuese posible que vuestra alteza viese la vanidad y superfluidad de los unos y la miseria de los otros; piden al desnudo para el muy vestido, al hambriento para el harto y al pobre para el rico[10].

A pesar de tantas evidencias en contra, Surtz ha interpretado determinados pasajes de la *Historia* como una apología al sistema de los tributos a los indios. Concretamente, su tesis se basa en la representación del auto de Adán y Eva, en donde, al final de la pieza, después de su expulsión del paraíso, unos ángeles enseñan a Adán a labrar y cultivar la tierra y a Eva le dan husos para hilar. Surtz ha señalado que «dicho auto reproduce a su modo la historia de la conquista, es decir, un elemento

[7] Baudot, 1985, p. 30.
[8] Baudot, 1985, p. 30.
[9] Gómez, 1988, p. 151.
[10] Baudot, 1985, p. 37.

perturbador viene a irrumpir en la vida paradisiaca de los primeros padres/indios, lo cual resulta en una especie de paraíso perdido». El mensaje de la pieza —prosigue Surtz— viene a ser la necesidad de trabajar, resultado implacable del pecado original y triste hecho teológico que venía recalcado por la historia vivida de la segunda caída —la conquista. Es decir que al discurso teológico se superpone un discurso propagandístico, con el resultado de que la obra viene a constituir una apología del sistema tributario que impusieron los conquistadores. Precisamente en 1538, un año antes de la representación del auto, se había reinstalado en Tlaxcala el tributo anual de 8000 fanegas de maíz…[11]

Se hace difícil estar de acuerdo con tal interpretación si nos atenemos a la cantidad de documentos de Motolinía que refuerzan exactamente su postura contraria, esto es, su lucha incansable por suprimir o moderar unos tributos que estrangulaban literalmente a los indios. Según Mendieta, Motolinía escribiría este capítulo concretamente en 1540. En 1541 llegarían los frailes requeridos.

Ante todos estos documentos, se hace difícil sostener también la tesis que defiende que la *Historia de los indios de la Nueva España* tiene como motivo principal evitar la aprobación de unas leyes, las Leyes Nuevas, que frenaban el poder de los encomenderos codiciosos y avaros. Sin embargo, la crítica mayoritariamente entiende que la *Historia* es un resumen apresurado de la obra histórica perdida (x) que Motolinía tenía ya finalizada o en proceso de redactar, cuando la inminencia de la expedición y aplicación de las Leyes Nuevas hizo preciso enviar con urgencia un resumen a don Antonio Pimentel, conde de Benavente, con el objetivo de que forzase a la Corona para obtener la revocación de tales Leyes. No obstante, la redacción de este hipotético resumen puede fecharse entre 1539 y 1540, en tanto que las Leyes Nuevas no se promulgaron hasta 1542.

Según Baudot, la orden franciscana consideraba desastrosa la promulgación de las Leyes Nuevas tanto para el equilibrio de la incipiente sociedad novohispana, como para sus proyectos evangelizadores, de fuerte carácter milenarista. Baudot defiende su tesis basándose, entre otras, en una noticia de registro de un manuscrito identificable con la *Historia* que se hallaba entre los libros del Consejo de Indias[12], lo que probaría la intención oficial con la que el texto fue escrito.

[11] Surtz, 1988, p. 338.
[12] Baudot, 1977, pp. 358-359.

Incluso O'Gorman, que coincide con Baudot en las circunstancias de la redacción de la *Historia de los indios de la Nueva España* y su relación con [x], pero que no duda de que hay toda una serie de errores y peculiaridades textuales que hacen imposible que Motolinía sea el autor de dicho texto, conjetura acerca de quién pudo ser el verdadero autor de la *Historia de los indios de la Nueva España*, si bien supone que fue un religioso de la orden franciscana, particularmente, «uno del grupo que sabemos intervino de modo directo en el asunto de las *Leyes Nuevas*»[13].

Adentrándose todavía más en el terreno de la especulación, O'Gorman aventura que seguramente dicho autor fue uno de los que compusieron el memorial franciscano que sirvió de pauta ideológica para la realización de la *Historia*, a saber, o fray Martín de Hojacastro, comisario general, o fray Francisco de Soto, ministro provincial, o fray Antonio de Ciudad Rodrigo, o fray Joan de Rivas, o fray Francisco Ximénez, o fray Diego de Almote, o fray Francisco de Vitoria[14] o fray Alonso de Herrera.

Según Baudot, que basa sus estudios sobre Motolinía en defender la tesis finalista de los franciscanos, las Nuevas Leyes de 1542 representaban un peligro para los proyectos seráficos porque

> al dar toda la razón a las tesis de Las Casas, al dar de lado a los conquistadores (y bien sabemos el papel apocalíptico que los franciscanos atribuían a Cortés y a sus hombres), estas leyes frenaban y comprometían la sumisión de las poblaciones indias, poblaciones que, en ese mismo momento, planteaban graves y difíciles problemas en el norte de México con sus rebeliones y sublevaciones[15].

Asimismo, en 1537 se habían promulgado unas normas pontificias para sosegar el alud de bautizos en masa ejercidos por los franciscanos, bautizos realizados pensando en la llegada del fin del mundo y en la inminente necesidad, por tanto, de salvar a los indios; en abril de 1539 había tenido lugar un sínodo eclesiástico que había regulado su realización en México. A estos argumentos para comprender la postura de los franciscanos y en concreto de Motolinía contra las Leyes Nuevas —el que las leyes frenaban la sumisión de las poblaciones indias, el buen entendimiento entre Motolinía y Cortés y sus hombres y la prohibición

[13] O'Gorman, 1982, p. 74.
[14] Homónimo del teólogo.
[15] Baudot, 1985, p. 73.

de bautismos en masa— se añadiría otro y es que dichas leyes fueron promulgadas gracias al empuje del enemigo de Motolinía, Bartolomé de las Casas.

Baudot, en definitiva, califica la *Historia* de Motolinía como una obra de propaganda y señala que «lo que había de ser sustancia primordial de la obra definitiva», esto es, «el examen detallado de la civilización precolombina, ocupa aquí apenas ocho pequeños capítulos del primer tratado, y lo que es peor y aún más significativo, enteramente dedicados estos capítulos a los más execrables de la religión prehispánica». Al hilo de su argumentación, indica que los pocos capítulos del tercer tratado que no tienen que ver con los trabajos de los misioneros franciscanos

> son evocaciones entusiastas de las bellezas naturales de México y de las cualidades humanas de sus habitantes, relatos de curiosidades etimológicas o descripciones de productos exóticos, todo ello idóneo para seducir a un lector español», y que por tanto se trata, de «una obra de circunstancia y, como tal, limitada a los temas elegidos para producir un efecto y arrastrar una adhesión[16].

La obra de Motolinía se interpreta, por tanto, como un texto de circunstancias, escrito para frenar de alguna manera las aún no promulgadas Leyes Nuevas y de propaganda franciscana.

Abro aquí un inciso para señalar, no obstante, que toda crónica de Indias contiene un discurso propagandístico (nacionalista, providencialista, de cariz religioso, indigenista o elitista), está escrita en función de la política colonial del momento, con una finalidad muy precisa en este sentido, y es —por los acontecimientos en curso— una obra de circunstancias. De esta manera, no cabe duda, por ejemplo, de que los *Comentarios reales* del Inca Garcilaso junto con su *Historia general del Perú* (no olvidemos que debían publicarse como un solo libro) obedecen a un discurso político de corte realista, basado en una reestructuración del Perú colonial, sincretista, en el intento de organizar la sociedad, con herramientas jesuíticas en la búsqueda de consensos y en algunos aspectos alejado del orden o de las leyes que imponía la Corona, como eran las Leyes Nuevas («leyes —señala dicho cronista inca— excesivamente rigurosas, con jueces tan severos que el Perú, por el rigor que en él se usó, estuvo tan en canto de perderse y enajenarse de la Corona de España, como por la historia se verá, si la

[16] Baudot, 1985, p. 75.

benignidad y blandura del emperador no volviera a restituirlo»[17]). Y lo mismo podemos decir de la crónica de Guamán Poma de Ayala, contrario también a las políticas coloniales. Muchos textos —pienso en las crónicas de Juan de Zumárraga, Las Casas, Cieza de León, el propio Motolinía, José de Acosta, Garcilaso de la Vega, Hernán Cortés, Guamán Poma de Ayala, Pedro Sancho, Tito Cusi Yupanqui, Francisco López de Jerez o Cervantes de Salazar— están vinculados a los hechos capitales de la justicia colonial en América y están relacionados con los tres momentos claves, con su tres rupturas consiguientes, del proceso colonial al que se refiere Pereña[18].

Recordemos brevemente cuál fue el ambiente en que se gestaron las Leyes Nuevas y qué proponían estas. En 1539, el autor de la *Brevísima* se encontraba en España con motivo de su lucha a favor de los derechos de los indios. En 1542 se convocó la Junta de Valladolid, formada por García de Loaysa, presidente del Consejo de Indias; Ramírez de Fuenleal, presidente de la Audiencia de Valladolid; don Juan de Zúñiga, comendador de Castilla y ayo del príncipe don Felipe; Francisco de los Cobos, comendador mayor de León; García Manrique, conde de Osorno; Hernando de Guevara y Juan de Figueroa, del Consejo de Cámara; el licenciado Mercado, del Consejo Real de Castilla; Jacobo González de Artiaga, del Consejo de Órdenes; el doctor Bernal, del Consejo de Indias; Gregorio López y los licenciados Velázquez y Salmerón[19]. Bartolomé de las Casas presentó a esta junta sus *Remedios*, siendo el principal el que atañía a la supresión de las encomiendas. Pedía que todos los indios se incorporaran y sujetaran a la Corona Real de Castilla y León, como súbditos y vasallos libres que son, y que ninguno esté encomendado a cristianos españoles. Como señala Zavala, el alegato de Las Casas puede resumirse en

> que la fe y el gobierno justo eran fines incompatibles con las encomiendas; estas, por experiencia, eran nocivas; los indios, como seres libres, merecían gobierno libre, no tutelado; su gobernación no había de darse a hombres injustos; el vasallo no debe soportar muchos amos; es preferible la administración regalista a la señorial; y hay antecedentes legales a favor de la libertad de los indios y contra el régimen de las encomiendas[20].

[17] Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, p. 210
[18] Pereña, 1992, p. 11.
[19] Zavala, 1973, p. 74.
[20] Zavala, 1973, p. 78.

La Junta siguió con sus sesiones en Barcelona. Las Leyes Nuevas fueron promulgadas en Barcelona, en noviembre de 1542. En ellas se obligaba a la supresión de las encomiendas y se prohibía que surgieran otras nuevas. En el prólogo, señala Carlos v:

> Sepáis que habiendo muchos años ha tenido voluntad y determinación de nos ocupar despacio en las cosas de las Indias, por la grande importancia, así en lo tocante al servicio de Dios Nuestro Señor y aumento de su santa fe católica, como en la conservación de los naturales de aquellas partes, y buen gobierno y conservación de sus personas, aunque hemos procurado desembarazarnos para este efecto, no ha podido ser por los muchos y continuos negocios que han ocurrido, de que no nos hemos podido excusar, y por las ausencias que de estos reinos yo el rey he hecho por causas tan necesarias como a todos es notorio; y dado que esta frecuencia de ocupaciones no haya cesado este presente año, todavía hemos mandado juntar personas de todos estados, así perlados como caballeros y religiosos, y algunos del nuestro Consejo, para practicar y tratar las cosas de más importancia de que hemos tenido información que se debía mandar proveer. Lo cual maduramente altercado y conferido, y en presencia de mí el rey diversas veces practicado y discutido y finalmente habiéndome consultado el parecer de todos, me resolví en mandar proveer y ordenar las cosas que de suyo serán contenidas, las cuales, demás de las otras ordenanzas y provisiones que en diversos tiempos hemos mandado hacer, según por ellas parecerá, mandamos que sean de aquí adelante guardadas por leyes inviolablemente[21].

El Estado es el responsable del buen tratamiento del indio:

> Porque una de las cosas más principales en que las audiencias han de servirnos es en tener muy especial cuidado del buen tratamiento de los indios y conservación de ellos, mandarnos que se informen siempre de los excesos y malos tratamientos que les son o fueren hechos por los gobernadores o personas particulares[22].

Al considerar que los indios son vasallos de la Corona de Castilla, no se admitirá la esclavitud, la cual estaba prohibida desde el año 1500:

> ordenamos y mandamos que de aquí adelante, por ninguna causa de guerra ni otra alguna, aunque sea so título de rebelión, ni por rescate ni otra

[21] Serna, 2012, p. 337.
[22] Serna, 2012, pp. 338 y ss.

> manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la Corona [real] de Castilla, pues lo son[23].

Se suprimen los servicios que se exigían a los indios por vía de «tapia» o «naboría», y, en general, todo trabajo involuntario: «Ninguna persona se pueda servir de los indios por vía de naboria, ni tapia, ni otro modo alguno, contra su voluntad». Asimismo, no será obligatorio que los indios trabajen en las pesquerías de perlas:

> Porque nos ha sido hecha relación que de la pesquería de las perlas haberse hecho sin la buena orden que convenía, se han seguido muertes de muchos indios y negros, mandamos que ningún indio libre sea llevado a la dicha pesquería contra su voluntad[24].

Además de la reducción de repartimientos, y de evitar su sucesión en esposa o hijos, se insta a que se quiten los indios encomendados a los colonos cuando han abusado de ellos, a que se tasen los tributos y, lo más importante, a que desaparezcan las encomiendas, a partir del momento en que salga la presente ley:

> Asimismo las dichas audiencias se informen de cómo han sido tratados los indios por las personas que los han tenido en encomienda; y si les constare que de justicia deben ser privados de ellos por sus excesos y malos tratamientos que les han hecho, mandamos que luego los priven, y pongan los tales indios en nuestra corona real. Y en lo del Pirú, allende de lo susodicho, el visorrey y audiencia se informen de los excesos hechos en las cosas sucedidas entre los gobernadores Pizarro y Almagro, para nos enviar relación de ello; y a las personas principales que notablemente hallaren culpadas en aquellas revoluciones, les quiten luego los indios que tuvieren y los pongan en nuestra real corona. Otrosí: ordenamos y mandamos que de aquí adelante ningún visorrey, gobernador, audiencia, descubridor ni otra persona alguna, no pueda encomendar indios por nueva provisión, ni por renunciación ni donación, venta ni otra cualquiera forma, modo, ni por vacación ni herencia, sino que muriendo la persona que tuviere los dichos indios, sean puestos en nuestra corona real[25].

[23] Serna, 2012, p. 340.
[24] Serna, 2012, p. 340.
[25] Serna, 2012, p. 340.

De manera general, no solo se elimina el hecho de que las autoridades de Indias tengan la facultad de encomendar sino que se las obliga al buen tratamiento de los indios y a su instrucción en las cosas de la fe, como vasallos libres que son:

> Ítem: ordenamos y mandamos que los dichos nuestros presidentes y oidores tengan mucho cuidado que los indios que en cualquiera de las maneras susodichas se quitaren, y los que vacaren, sean muy bien tratados, instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica, y como vasallos nuestros libres; que este ha de ser *su* principal cuidado, y de lo que principalmente les habemos de tomar cuenta, y en que más nos han de servir; y provean que sean gobernados en justicia por la vía y orden que son gobernados al presente en la Nueva España los indios que están en nuestra corona real[26].

Se elimina asimismo el poder que tenían los españoles sobre los indios y sus bienes, en los nuevos descubrimientos. Para lograrlo, se exige la tributación general de los indios a favor del rey. Por tanto, es un sistema regalista, que evita el poder particular de los colonos y les quita todo derecho hereditario sobre las rentas:

> Y demás de lo susodicho mandamos a las dichas personas que por nuestro mandado están descubriendo, que en lo descubierto hagan luego la tasación de los tributos y servicios que los indios deben dar, como vasallos nuestros; y el tal tributo sea moderado de manera que lo puedan sufrir, teniendo atención a la conservación de los dichos indios, y con el tal tributo se acuda al comendero, donde lo hubiere, por manera que los españoles no tengan mano ni entrada con los indios, ni poder ni mando alguno, ni se sirvan de ellos por vía de naboria, ni en otra manera alguna, en poca ni en mucha cantidad, ni hayan más del gozar de su tributo; conforme a la orden que el audiencia o gobernador diere para la cobranza de él, y esto entretanto que Nos, informados de la calidad de la tierra, mandemos proveer lo que convenga; y esto se ponga entre las otras cosas en la capitulación de los dichos descubridores[27].

La situación de los indios llegó a ser tan trágica que en el artículo 45 de las Leyes Nuevas se dice explícitamente: «Los indios que quedan vivos en la isla de Puerto Rico, Cuba y la Española son relevados de todos los tributos y servicios para que puedan multiplicarse y ser enseñados en

[26] Serna, 2012, p. 341.
[27] Serna, 2012, p. 341.

la Santa Fe Católica». Concretamente, y a sabiendas del despoblamiento de las islas descubiertas por Colón, se hace mención explícita a que los indios que las pueblan no sean obligados a tributar o prestar servicios a los conquistadores:

> Es nuestra voluntad, y mandamos que los indios que al presente son vivos en las islas de San Juan y Cuba y la Española, por ahora y el tiempo que fuere nuestra voluntad no sean molestados con tributos ni otros servicios reales ni personales ni mixtos, más de como lo son los españoles que en las dichas Indias residen, y se dejen holgar para que mejor puedan multiplicar y ser instruidos en las cosas de nuestra santa fe católica, para lo cual se les den personas religiosas cuales convengan para tal efecto[28].

En 1543 estas leyes se completaron en Valladolid. Se amplió a los hijos de los conquistadores el derecho de ser preferidos en los corregimientos y oficios, para que pudieran recibir algún premio por los servicios prestados por el padre en el caso de su fallecimiento. Se dictó que el encomendero viviera en la provincia de sus encomendados y se impusieron las tasaciones de los tributos por parte de las Audiencias de Indias. Estas ordenanzas se fueron ampliando y ajustando en los distintos territorios.

Las Leyes Nuevas abolían la esclavitud y las encomiendas, frenaban el abuso de los servicios personales de los indios, si bien solo eliminaron los tributos en las poblaciones de las Antillas; nada decían con respecto a los bautismos masivos, y en su redacción contribuyeron algunas manos franciscanas. Meta idealista de imposible realización, representaban el triunfo de la ética cristiana y deben ser consideradas como las primeras leyes basadas en el humanismo y la razón.

Si seguimos la trayectoria de Motolinía, tanto a través de su vida en México como de sus cartas, textos y documentos, sospechamos que debió de ser partidario de muchos de los artículos de estas Leyes. Además, en la redacción de las mismas, tuvo un peso especial un franciscano, Jacobo de Tastera. Nos parece por tanto desmesurado o inexacto decir que la *Historia* se redactó en 1539 para evitar la promulgación de las Leyes Nuevas, cuando, realmente, fue después de los desórdenes que se produjeron tras su implantación, el momento en que los religiosos acabaron dudando de su conveniencia, pero no antes de dichas revueltas.

[28] Serna, 2012, p. 342.

De esta manera, si nos atenemos a los hechos, fue en 1544 cuando los dominicos de Nueva España se pronunciaron a favor de las encomiendas y de la revocación de las Leyes Nuevas, con criterios semejantes a los del inca Garcilaso de la Vega, cuyas ideas, además, se inscriben en la concepción medieval de la sociedad política. Desde el 20 de octubre de 1545, tras la entrevista de los procuradores de Nueva España con el emperador, se irían revocando algunos capítulos de las Leyes Nuevas hasta la derogación de los puntos más conflictivos o radicales. Sin embargo, señala Silvio Zavala que puede generalizarse que «el régimen español extinguió la institución de las encomiendas»[29].

A este panorama, se añade el hecho de que los historiadores discrepan sobre los verdaderos motivos por los que la Corona implantó y revocó, posteriormente, algunas de las Leyes Nuevas. Impera la idea de que fueron unas ordenanzas de inspiración lascasiana, si bien no comparte el mismo criterio Pérez de Tudela. Este indica que la implantación de las Leyes Nuevas no debe entenderse como un acto de defensa del indígena, sino en el contexto del gobierno político de Indias. La Corona preveía la posibilidad de que la promulgación de las nuevas ordenanzas provocara una gran confusión entre los pobladores de las Indias, tal como supuestamente Motolinía y las órdenes religiosas previeron. De esta manera, la redacción y la revocación parcial de las Leyes Nuevas demostrarían que la política indigenista de la Corona fue planeada esencialmente prestando mayor atención a los conquistadores y colonizadores españoles que a los naturales de Indias[30]. La promulgación de las Leyes Nuevas podría interpretarse, según Pérez de Tudela, como una reafirmación de la Corona ante cualquier intento de autonomía feudal o política de los encomenderos, y su revocación, como la derrota de dicha institución. En contra de esta interpretación, cabe recordar que las actuaciones políticas del Imperio, llevadas a cabo con anterioridad a

[29] Zavala, 1973, p. 255. Fray Pedro de Gante, en 1552, dirá sobre los tributos de los indios de la Nueva España en una carta dirigida a Carlos v (15.II.1552): «Nunca en parte del mundo se vio tributar los hombres de lo que no tienen, como estos [los indios], y así, como hayan de buscar el tributo fuera, nunca sosiegan». *Cartas de Indias*, 1974, p. 94. Y prosigue: «Gran tristeza ha sido para mi ánima ver el provecho que a los principios se hacía, y cómo ya no queda nada, sino que donde las iglesias no cabían de gente, ahora no se media, y esto porque domingos y fiestas todo ha de ser buscar para tributar, y bien se puede creer, pues es tan miserable gente esta, que mucha de ella no tiene aun qué comer sino raíces y hierbas» (p. 95).

[30] Pérez de Tudela, 1958, pp. 489-492.

la promulgación de las Leyes Nuevas, se dirigieron siempre hacia la defensa y protección del indio y que en 1556, Carlos v, siguiendo su línea política, prohibió oficialmente las guerras de conquista. Como indica Pereña, «la nueva política de reconversión inicia un programa novedoso de gobierno colonial. Sus metas y objetivos fueron la rehumanización, la pacificación y la reconciliación»[31].

Volviendo a la crónica de Motolinía, hay que partir de la idea de que él y sus otros compañeros, al modo de los doce apóstoles, fueron a México con la finalidad oficial de proteger a los indios.

Explica Lino Gómez Canedo, quien se aparta considerablemente de las teorías de Baudot, que en cuanto Cortés emprendió la desafortunada expedición a Honduras, en octubre de 1524, y su lugarteniente Gonzalo de Salazar, un político sin escrúpulos, comenzó a desmandarse, estalló el primer choque. Fue una escaramuza en torno a jurisdicciones que, efectivamente, no estaban bien definidas, pero siguieron atropellos descarados contra indígenas y españoles, con violación del único amparo que entonces tenían los desvalidos: el asilo eclesiástico. El custodio fray Martín de Valencia intervino a la fuerza, cuando no tuvo más remedio, y abandonó toda autoridad sobre asuntos ajenos a sus frailes, en cuanto hubo alguien que podía recibirla: el dominico fray Domingo de Betanzos, en 1526, y el primer obispo fray Juan de Zumárraga, en 1528. Los abusos no cesaron ni con la llegada, en 1528, de la Primera Audiencia, desmembrada antes de tomar posesión: Zumárraga, que los había observado durante el viaje, diría, después, que «habían muerto los que deberían haber vivido y quedado los que debieron haber muerto»[32]. Zumárraga —a su lado estuvo Motolinía— defendió a los indios, tuvo que ir a España para justificarse, pero regresó «triunfante a su diócesis, mientras los oidores eran depuestos y mandados a la cárcel»[33]. Según Gómez Canedo «ya no hubo situaciones tan conflictivas como esta; pero hubo divergencias de opiniones entre los misioneros y las autoridades sobre una serie de problemas»[34].

Con respecto a las encomiendas, cuando estas llegaron a México, en 1524, Hernán Cortés había ya repartido algunas, antes de conocer las instrucciones reales en contrario de 1523.

[31] Pereña, 1992, p. 11.
[32] Gómez, 1988, p. 141.
[33] Gómez Canedo, 1981, p. 141.
[34] Gómez, 1988, p. 142.

El problema además de la encomienda radicó en que no se cumplía lo ordenado y en el caso, por ejemplo, de la Primera Audiencia, instalada en 1528, se siguió con los mismos abusos contra indios y colonos. Ante estos hechos, el obispo Zumárraga pidió al emperador, en 1529, que hiciera «merced a los indios y a los españoles pobladores […] de les dar los indios por repartimiento perpetuo, de tal manera que los que esta tierra gobernasen no los puedan quitar ni suspender a quien en aquel repartimiento se dieren, ni los pueda perder el que los tuviere»[35].

Zumárraga sostiene, además, que debido a que quitan y ponen encomiendas al arbitrio, los indios

> andan rebotados, y viendo que cada día les mudan señores, no tienen sosiego ni amor ni quieren servir a quienes los tienen encomendados, por guardar lo que tienen para otro que les dan otro día, y a la causa reciben muchos malos tratamientos, y por no servir se van a los montes, lo cual no harían si conociesen señor perpetuo y sin duda reposarían[36].

Zumárraga también informa del perjuicio que genera para los españoles la pérdida de la encomienda estable, los cuales, por no tener indios perpetuos,

> están tan opresos que no osan hablar, y afirmo que más sujetos que en ninguna otra parte que yo haya visto, lo cual no sería si tuviesen sus indios perpetuos, a los cuales querrían bien y les harían buenas obras, relevándoles de trabajo por que permaneciesen y por dejar de comer a sus hijos, y en sus pueblos procurarían plantar viñas y olivares y otros heredamientos, para relevar sus vasallos de tributo y vivir como en España[37].

Según Gómez Canedo, el pensamiento de Zumárraga refleja el de los franciscanos. Por esta época, la política colonial planteaba si los indios tenían que ser puestos bajo la jurisdicción de la Corona o si, por el contrario, debían suprimirse completamente las encomiendas, cosa que se hizo, según Gómez, en el caso de Cortés que tenía demasiados indios encomendados y en algunos otros casos, lo que supuso las protestas airadas de los encomenderos con la consiguiente supresión de dicha medida.

[35] Gómez, 1988, p. 142.
[36] Gómez, 1988, p. 142.
[37] Gómez, 1988, p. 142

Durante la Segunda Audiencia, con el primer virrey don Antonio de Mendoza, «el énfasis estuvo en la mejora de la encomienda», aunque crecía la tendencia hacia su eliminación. Gómez sostiene, contrariamente a las tesis de Baudot y O'Gormand, que los franciscanos, con Zumárraga a la cabeza, tomaron parte en este proceso que culminó en 1542-1543 con la promulgación de las llamadas Leyes Nuevas[38].

Es decir que los franciscanos apoyarían las Leyes Nuevas hasta que, en vista del alboroto causado por las mismas,

> junto con las otras órdenes religiosas, el obispo Zumárraga y el virrey Mendoza —y, por supuesto, los encomenderos— hicieron llegar sus representaciones a la Corona, recomendando la supresión, modificaciones o prudencia y calma en la manera de aplicar las nuevas leyes[39].

En México, en la primera reacción oficial de los franciscanos, el 4 de octubre de 1543, el comisario general, fray Martín de Hojacastro, fray Francisco de Soto y el obispo fray Juan de Zumárraga «hacían un buen razonamiento sobre la necesidad de preservar la armonía entre naturales y españoles». Es decir que se intentó buscar una fórmula que diese estabilidad a los españoles y mantuviese contentos a los naturales, y mientras no se encontrase, parecía mejor suspender aquellas leyes. Cuando llegó Tello de Sandoval a México, con la intención de que se ejecutaran las leyes, los franciscanos insistieron en los mismos razonamientos. Era el 15 de mayo de 1544.

La posición franciscana de desear que los indios fueran vasallos del rey y no de los encomenderos se apartaba en importantes detalles de la que tomaron otras órdenes religiosas, como las de los dominicos y agustinos, y no agradó a los encomenderos ni a sus amigos, que tomaron incluso represalias en lo relativo a las limosnas, de las cuales se mantenían principalmente los franciscanos. Según Gómez, parece que estos se habían resistido a intervenir oficialmente en la disputa sobre las Nuevas Leyes y que solo lo hicieron bajo presión.

Los franciscanos al fin aceptaron enviar una delegación a España, en representación tanto de su orden como de los indios y de los españoles pobres. Llevaba una carta de Hojacastro, del 1 de junio de 1544, en la que se pedía la colaboración de indios y naturales, que los indios tuviesen trabajo y que los españoles sintieran suya la tierra.

[38] Gómez, 1988, pp. 143-144.
[39] Gómez, 1988, pp. 143-144.

Tras la crisis que desencadenó la imposición de las Leyes Nuevas, los franciscanos llegaron al parecer de que la encomienda era justa, en tanto los encomenderos no abusaran de ella, debía ser a perpetuidad, para dar estabilidad y seguridad a los indios y a los españoles pobres, y de que los encomendados solo serían vasallos de la Corona. Anteriormente a la promulgación de las Leyes, parece que procuraron no participar excesivamente en la redacción de las mismas pero, viéndose obligados a hacerlo, las defendieron porque, en líneas generales, estaban de acuerdo en sus líneas principales: abolición de la esclavitud; el indio es vasallo de la Corona y hombre libre; se protege al indio del abuso por parte del español en los servicios personales; los encomenderos no tienen jurisdicción sobre los indios, solo la Corona. Motolinía defendió estas líneas en su *Historia*. La posición de los franciscanos queda reflejada en una carta de fray Francisco de Soto al emperador, fechada en México, el 15 de mayo de 1551: tanto los españoles como los naturales eran necesarios para la conservación de la Nueva España y por tanto, en el asunto que se debatía, solo decían ser oídos quienes tuviesen afición a las dos naciones.

Bibliografía

Baudot, Georges, *Utopía e historia en México. Los primeros cronistas de la civilización mexicana (1520-1569),* Madrid, Espasa Calpe, 1983.

— «Introducción» a su edición de Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, Madrid, Castalia, 1985, pp. 7-37.

Gómez Canedo, Lino, *Pioneros de la cruz en México: fray Toribio de Motolinía y sus compañeros,* Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1988.

Inca Garcilaso de la Vega, *Historia general del Perú*, Madrid, BAE, 1960.

Mendieta, Jerónimo de, O.F.M., *Historia eclesiástica indiana,* Díaz de León y White, México, 1870.

— *Historia eclesiástica indiana,* México, Editorial Salvador Chavez Hayhoe, 1945, 4 vols.

— *Historia eclesiástica indiana*, ed. Francisco de Solano, Madrid, Atlas, 1973, BAE, 260-261.

Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed. Georges Baudot, Madrid, Castalia, 1985.

O'Gorman, Edmundo, *La incógnita de la llamada Historia de los indios de la Nueva España atribuida a fray Toribio Motolinía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

Pereña, Luciano, *La idea de justicia en la conquista de América*, Madrid, Editorial Mapfre, 1992, 11.

Pérez de Tudela, Juan, ed., *Opúsculos, cartas y memorial. Obras escogidas de fray Bartolomé de las Casas*, Madrid, Atlas, 1958 (BAE, 110).

Serna, Mercedes, *La conquista del Nuevo Mundo. Textos y documentos de la conquista americana,* Madrid, Castalia, 2012.

Surtz, Ronald E., «Pastores judíos y reyes magos gentiles: teatro franciscano y milenarismo en Nueva España», *NRFH,* 36, 1988, 1, pp. 333-344.

Zavala, Silvio, La *encomienda indiana*, México, Porrúa, 1973.

FRAY JUAN RAMÍREZ DE ARELLANO

José María González Ochoa
Instituto de Estudios Riojanos

1.- Introducción

Lo más sorprendente al estudiar un personaje tan singular como fray Juan Ramírez de Arellano es que, transcurridos más de cuatrocientos años de su muerte, siga siendo un gran desconocido. Tan solo los primeros historiadores dominicos de América escribieron relatos, más o menos ajustados, sobre su vida. El más importante es el de su coetáneo Antonio de Remesal (siglo XVII)[1], fuente primigenia indispensable, pero limitada y excesivamente cercana al personaje, tanto afectiva como temporalmente.

Es significativo el silencio y el desconocimiento de sus propios hermanos de Orden. En el siglo XX, solo el dominico mexicano Maurico Beuchot[2] y el alemán Benno Biermann[3] han dedicado algunas páginas a analizar aspectos generales de su obra, basados únicamente en las noticias de los primeros historiadores dominicos, como el citado Remesal o el padre Alonso Franco[4], y centrados en los memoriales escritos en 1595 o en documentación parcial del Archivo General de Indias.

[1] Remesal, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapas y Guatemala*.

[2] Beuchot, 1992, 2003 y 2004.

[3] Biermann, 1967.

[4] Franco, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México orden de los predicadores de la Nueva España*.

Por ello hace dos años, gracias a una beca del Instituto de Estudios Riojanos me embarqué en la tarea de recopilar todos los datos biográficos que pudiera lograr y reunir todos sus escritos de denuncia y solicitudes legislativas elevadas al rey, al Consejo de Indias, a sus superiores de Orden, incluso al propio papa. Fruto de ese trabajo fue la publicación a finales de 2011 de su biografía *Fray Juan Ramírez de Arellano. El obispo de los indios*[5].

Fue un hombre de su tiempo, intelectual activo que gustaba caminar antes que montar en cabalgadura, muy cercano a las necesidades y problemas de los nativos y de los más necesitados. Ya había pasado el tiempo de las denuncias lascasianas de exterminio, de las dudas sobre la naturaleza humana de los indios, o sobre si debían ser o no bautizados. Había transcurrido un siglo desde que los españoles arribasen a América, y el debate para fray Juan se centraba en cuestiones apegadas a la dura realidad social y laboral que soportaban los nativos, como las condiciones de trabajo, horario, salario y distancias que debían recorrer los indígenas, situación de las mujeres más indefensas —jóvenes, viudas y madres recientes— o sobre si se debía o no encomendar nativos para ciertas tareas, o sobre cómo mejor organizar y dirigir los pueblos de indios, o con qué impuestos se les debía o no grabar, o si las autoridades virreinales actuaban en justicia. Sus escritos están llenos de intuiciones muy actuales

Como nunca aceptó la indiferencia de autoridades y compatriotas fue siempre un personaje incómodo, para su Orden, para la Iglesia y para las instituciones del poder real. Nada pudo callarlo, siempre dijo e hizo lo que pensaba que debía hacer en consonancia con los valores evangélicos. Nunca le arredraron sus interlocutores, fueran estos sus superiores de Orden, el monarca más poderoso de la tierra o el mismo papa, a todos dijo o escribió lo que pensaba y consideraba de justicia

2.- Biografía

Juan Ramírez nació en Murillo de Río Leza, en La Rioja, el 27 de septiembre de 1527, en una familia de sencillos labradores. Dadas sus buenas aptitudes para el estudio ingresó en el convento dominico de Santa María de Valcuerna, en Logroño, con apenas dieciséis años En el convento de Valcuerna recibió una buena formación y se ordenó sacerdote. Sus superiores apreciaron en él unas excepcionales cualidades in-

[5] González Ochoa, 2011.

telectuales por lo que en 1555 fue enviado al convento de San Esteban en Salamanca.

Los aquí presentes saben lo que era Salamanca a mediados del siglo XVI, y fray Juan vivió inmerso en los dos focos más importantes de España relacionados con el saber y con América, la Universidad y el convento de San Esteban. Allí fray Juan convivirá con sus maestros y compañeros de Orden, Domingo de Soto, Melchor Cano, Domingo de Sotomayor Mancio de Corpus Christi, Bartolomé de Medina y Domingo Báñez. En Salamanca también coincidirá esporádicamente con Bartolomé de las Casas y con diversos misioneros dominicos que regresaban o estaban de paso en sus idas y venidas de América

Completada su formación, siendo bachiller en Artes y Teología, decide que su vocación está en las misiones de las Indias. Embarca en Sevilla a principios de marzo de 1564 rumbo a México. Su primer destino fue la evangelización de los indios mixtecas en la provincia de Oaxaca. Entre visitas a las comunidades y a los pueblos de indios, en menos de tres meses aprendió su lengua y tomó conciencia de las duras condiciones de trabajo y del servicio personal que debían hacer a españoles y encomenderos. Las condiciones en las que vivían y trabajaban los nativos le produjeron una fuerte conmoción, por lo que no dudó en denunciar ante las autoridades el incumplimiento de las leyes, e incluso se enfrentó a compañeros de orden que obligaban al trabajo forzado a los naturales.

En 1575 fray Juan fue destinado al convento de Santo Domingo de la ciudad de México, casa madre de los dominicos novohispanos. En la capital fue formador de novicios, al tiempo que era requerido como calificador del Santo Oficio y profesor de la Universidad. En 1585 obtuvo el grado de catedrático y maestro en Teología.

Compaginando su tarea académica, la formación de novicios y sus quehaceres religiosos, halló tiempo para dar doctrina cristiana y enseñar a leer y a escribir a los negros, mulatos y nativos que lo deseasen. También prosiguió con sus denuncias, acusando a los españoles que obligaban a trabajar sin remuneración a los nativos y pidió la abolición de la encomienda a las autoridades virreinales. Al no encontrar muchos apoyos y sentir la indiferencia de sus compatriotas decidió viajar a España para presentar sus denuncias directamente al rey.

Tras un azaroso viaje, en el que fue secuestrado por corsarios y llevado a Inglaterra hasta que se negoció su libertad, arribó finalmente a España en 1595. Asentado en Madrid, en el convento dominico

de Nuestra Señora de Atocha, escribió varias cartas y memoriales al Consejo de Indias y al rey. Los dos más importantes están fechados en octubre de 1595: *Advertencia sobre el servicio personal de los indios* y *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios.* En ellos denuncia las encomiendas, los repartimientos y el servicio personal al que son obligados los nativos sin remuneración alguna.

Los escritos de fray Juan y su actividad dentro de la propia Corte, donde contaba con buenos contactos, provocaron que el rey Felipe II se preocupase del tema y convocase, a través del Consejo de Indias, varias juntas para discutir sobre las encomiendas y los trabajos forzosos. El propio fray Juan fue invitado a participar en ellas. Pero la lentitud de la burocracia real, la muerte del rey Felipe en 1598 y la prudencia inicial de Felipe III, exasperan al dominico, que no veía sustanciarse cambio legislativo alguno. Así, fray Juan, terminó siendo un personaje molesto para la Corte y para el Consejo. El rey Felipe, para alejarlo de los círculos de poder, aplicó la máxima de *promoveratur ut amoveatur,* y en 1600 lo nombró obispo de Guatemala.

Pero a su edad, y dada su tozudez riojana y su profundo sentido evangélico, el cargo no le iba a cambiar. Antes de asumir la responsabilidad de su diócesis, Ramírez viajó a Roma y expuso al mismísimo papa Clemente VIII sus inquietudes y tribulaciones sobre los indios.

Con 71 años llegó a Guatemala e inició un periplo de visitas pastorales para conocer la situación de su obispado. Como no le gustaba lo que veía escribió numerosas cartas y memoriales al Consejo de Indias, al rey y al papa, solicitando cambios legislativos o la aplicación de las leyes ya existentes para acabar con la encomienda, el servicio personal y las malas condiciones de trabajo de los nativos. Por esta causa se enfrentó a las diversas autoridades virreinales de Guatemala.

Los últimos años de su vida quedaron marcados por una empecinada disputa con el deán de la catedral de Guatemala y comisario del Santo Oficio, el criollo Felipe Ruiz del Corral, a causa de la jurisdicción de cada uno[6]. La disputa, que fue base para una novela[7], terminó agotando su ya debilitado y envejecido cuerpo.

[6] La disputa entre fray Juan y el deán Ruiz del Castillo puede seguirse en: González Ochoa, 2011, pp.115-133. También en las fuentes originales: AGI, Guatemala, legajos, 10, 41, 156 y 165; y en AHN, Inquisición, 1735, expte.7, num.1 al 13. Muy interesante puede resultar ver: Vallejo García-Hevia, 2001.

[7] García Granados, 1962.

Murió en San Salvador, realizando su último viaje pastoral, el 24 de marzo de 1609.

3.- La modernidad de sus denuncias y propuestas

El obispo Ramírez fue un religioso muy influenciado por el pensamiento de su época y la huella de sus coetáneos puede seguirse bien en sus escritos y demandas[8], pero me gustaría resaltar le herencia de su compañero de Orden Francisco de Vitoria. Del padre Vitoria tomará fray Juan sus tesis respecto al derecho natural y de gentes, especialmente el derecho de los pueblos y el concepto de guerra justa. El obispo riojano suscribe el derecho fundamental de los indios a *ser* hombres y ser tratados como seres libres; el derecho fundamental de sus pueblos *a tener* y defender su propia soberanía; y el derecho fundamental del Orbe a hacer y colaborar en bien de la paz y solidaridad entre los pueblos. En la realidad americana esto suponía reconocer cinco principios básicos: indios y españoles son iguales en cuanto que hombres; igualmente solidarios y libres, si bien el retraso de los nativos se debía en parte a la falta de educación y a bárbaras costumbres ancestrales; los indios son verdaderos dueños de sus bienes, al igual que los cristianos, y no pueden ser desposeídos de ellos por razón de su incultura; los indios podrán ser confiados a la tutela y protección de los españoles mientras persista su situación de incultura y subdesarrollo; el consentimiento y la elección libre de los indios es, en última instancia, el título prioritario de intervención y de gobierno. Por tanto, Ramírez asumiendo el pensamiento de Vitoria, dirá que la las acciones y las leyes de los monarcas españoles serán legítimas en la medida en que se orienten a garantizar y defender los derechos señalados[9].

Fray Juan también defenderá que en los territorios de Nueva España no se da ninguna situación que permita la violencia contra los indios: no hay causa justa ni suficiente; la violencia ejercida provoca siempre mayores males que los que pretende solucionar y las autoridades virreinales no poseen autoridad para declarar la guerra o permitir la violencia. Por tanto, la Corona debe garantizar todos los derechos inherentes a

[8] Para seguir las influencias intelectuales en fray Juan Ramírez ver González Ochoa, 2011, pp. 135-143.

[9] Tomado de Vitoria, *Relectio de Indis* (Edición crítica y bilingüe de Luciano Pereña y J. M. Pérez Prendes).

los nativos, defenderlos ante los robos y usurpaciones que los colonos peninsulares están perpetrando y hacer que se cumplan las leyes que el mismo monarca ha sancionado.

> La magestad del rey don Felipe (II), nuestro señor, y su Real Consejo de Indias tienen la obligación precisa y estrechísima de procurar por todos los medios posibles para que cesen todos los agravios e injusticias que en estos repartimientos reciben los indios[10].

Lo primero que sorprende en fray Juan es su rápida aculturización —aprende la lengua de los mixtecas, misiona en esa lengua— y su pronta toma de conciencia ante la situación de los nativos.

Otra originalidad del riojano es la preocupación mostrada por los negros y mulatos, en una época en la que su condición de esclavos les confería un estatus mínimo dentro de los súbditos de la Monarquía. Incluso entre el clero diocesano y ciertos ámbitos de la jerarquía eclesial se dudaba de la capacidad de los negros para ser evangelizados. Nada más asentarse en la capital mexicana, fray Juan dedicó un tiempo a la formación de la gente de color. Antes de comenzar sus obligaciones académicas, el dominico les enseñaba doctrina cristiana y los primeros rudimentos de letras y números. Asimismo, cuando fue nombrado obispo de Guatemala, animó a las parroquias y gremios para que admitiesen en sus cofradías a negros, mulatos e indios, y fomentó y donó dinero para que los negros creasen sus propias cofradías, alentando sus devociones, procesiones y celebraciones populares.

En la mayor parte de sus escritos de denuncia y de propuestas de soluciones dirigidos al rey, al Consejo y al papa, fray Juan se refiere a cuestiones que atañen a las condiciones sociales y laborales de los nativos. Luchó siempre por mejorar y obtener mejoras que hoy encuadraríamos en los llamados derechos de segunda generación.

El obispo no se quedaba solo en las denuncias, redactó numerosas propuestas y abogó siempre por la supresión de las leyes injustas y la redacción de otras nuevas que favorecieran y mejoraran las condiciones socio-laborales de los indígenas. Por ello, desde finales del siglo XVI fue un precursor incomprendido de muchos derechos por los que siglos más tarde levantaron bandera sindicatos y movimientos obreros al pairo

[10] Archivo Vaticano, Segretaria Stato, Nunziature Diverse, 264, fols.43-44. Parecer sobre el servicio personal, octubre de 1595.

de la revolución industrial y del pensamiento marxista. Derechos que no fueron reconocidos hasta la Declaración de Derechos Humanos de 1948 y formulados con sus salvaguardas correspondientes en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales aprobados por la Asamblea General de Naciones Unidas en diciembre de 1966. Algunos de los cuales siguen sin positivarse en muchos países, y en otros son puramente derechos nominales pero no efectivos.

Desgranemos algunos de los derechos planteados por fray Juan y que fueron recogidos en el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de 1966. Es obvio advertir, que la formulación del obispo guatemalteco no es la misma que se hace ahora, pero la esencia de los derechos estaba ya ahí.

Derecho al trabajo remunerado

Denuncia

- Que los repartimientos o *guatequil* o infierno, que así lo llaman los indios es un fraude de ley y va contra lo legislado por los reyes. Fueron introducidos por los virreyes y la Audiencias, sin autoridad para ello. Tanto los Reyes Católicos como el emperador Carlos I prohibieron que los indios sirviesen como esclavos, pero los virreyes y las Audiencias han permitido que los españoles los cargasen de tantos trabajos que al final viven en esclavitud.
- Que no se les pagan sueldos justos, ni siquiera los cuatro reales indicados por la Audiencia —eran tres, pero se añadió uno por la intervención del obispo— sirven para que puedan cubrir su manutención.
- Que el servicio personal violento y forzado «es contra el derecho natural que hace a todos los hombres libres». El repartimiento y los servicios personales son contrarios al derecho divino y evangélico. Las Sagradas Escrituras condenan la opresión de los pobres, de las viudas, de los huérfanos y el no entregar un salario justo al obrero. También condenan la avaricia y a los que se enriquecen con el sudor y el trabajo ajeno.
- Que el repartimiento y los servicios personales son contrarios al derecho positivo eclesiástico y contra lo que determinó el papa Paulo III en 1537, al declarar que los indios son hombres verdaderos y no se les puede desposeer de su libertad, de sus haciendas ni señoríos, ni antes ni después de recibir el Santísimo.

Propone:

- Que el indio trabajador reciba un salario justo. Hasta la fecha nadie ha tasado su jornal. Por lo tanto, que los sueldos de los indios se equiparen con los de los peninsulares y con los establecidos en los gremios.

Derecho a la elección de empleo

Denuncia:

- Que los indios son forzados a trabajar para los españoles contra su voluntad, de forma violenta y en condiciones parecidas a la esclavitud.
- Que incluso los indios que trabajan en diversos oficios concertados libremente con los españoles se les obliga forzadamente a ir a los repartimientos, haciéndoles ganar menos jornal y desacomodando también a los oficiales y artesanos españoles.
- Que los encomenderos españoles se comportaban como viejos señores feudales, consideraban a los indios sus vasallos. Tomaban a los indígenas para el servicio personal en sus casas, estancias, salinas, obrajes y cuidado de ganado como si fuesen sus esclavos propios.
- Que los indios *Tequitines*, los nativos que trabajaban por semanas, eran forzados por los alcaldes mayores, corregidores, jueces de milpas o cualquier otro oficial de la Audiencia, a servir en las casas, cocinas o campos de dichos funcionarios de sus familiares y/o amigos. Los *tequitines* no recibían un salario justo, estaban obligados a trabajar contra su voluntad y se les sacaba de sus comunidades.

Propone:

- Que ningún indio libre pueda ser impelido a trabajar de forma violenta.
- Que se acabe con el trabajo forzado y los repartimientos, que tienen a los indios en una situación de esclavitud disimulada.
- Que el trabajador nativo sea libre de alquilar su fuerza de trabajo a quien quiera. También ha de ser libre para concertar el salario con quien lo alquila, aceptado por las dos partes.
- Que los indios no tengan obligación mayor que los peninsulares o criollos de acudir a las obras públicas ni a los servicios personales.

Derecho a la propiedad

Denuncia:

- Que los alcaldes ordinarios obligaban a los naturales a trabajar en sus campos, obrajes de tinte de añil u otras granjerías, quitándolos de sus propias milpas y sementeras.
- En ocasiones los alcaldes mayores y corregidores actuaban como usureros y prestamistas, y cuando los indios no podían pagar el préstamo se quedaban con sus tierras.
- Que cuando por el exceso de tributos, por imposibilidad de sembrar sus propios campos o por las malas cosechas los indios no podían pagar sus impuestos, los corregidores, alcaldes o prestamistas les robaban sus tierras, alimentos y pertenencias.

Propone:

- Que se haga una ley por la que nadie pueda apropiarse de las tierras, enseres y pertenencias de los nativos.
- Que se evite la usura y los excesos en los precios de los productos que se comercian con los nativos, para que así no se dé pie a las expropiaciones o robos de tierras.
- Que se acabe con la corrupción de los diversos gobernantes que tienen jurisdicción sobre los indios, que los cargan de impuestos y se aprovechan del trabajo no remunerado para su enriquecimiento.

Derecho a un nivel de vida adecuado

Denuncia:

- Que los indios que debían ausentarse de sus pueblos, debían cargar con provisiones para jornadas de entre seis a doce días, dejando a sus mujeres solas al cuidado de los hijos y de las milpas. Con todo ello, los indios no podían ocuparse de sembrar y recoger sus propias cosechas de maíz o cacao, ni cuidar los animales, lo que les impedía tener un pequeño remanente de productos para su despensa o para mercadear con ellos y conseguir algún dinero para, entre otras cosas, pagar los tributos.
- Que la ley prescribía que no debían caminar más de seis leguas, pero algunos recorrían ocho y más para llegar a sus destinos. Tampoco se cumplía la norma que prohibía que se sacase más de un 10% de los hombres de cada pueblo.

- Que los indios *Tleupantlancas*, u 'hombres de iglesia', nativos que ayudaban a los sacerdotes, adoctrinaban a otros indios y hacían funciones de clérigos excepto cantar misa, no recibían ninguna remuneración ni tenían exención fiscal.
- Que los indios artesanos como carpinteros, herreros, zapateros, sastres, etc. trabajaban para los españoles a cambio de un salario miserable. Sin embargo, cuando trabajaban en esos oficios en los pueblos de indios ganaban cuatro o cinco reales por día, más el sustento, y podían atender a sus familias y a sus milpas.

Propone:

- Que las condiciones laborales sean dignas, con jornadas, descansos y turnos estipulados.
- Que no tenga que desplazarse más de 4 leguas para ir a los trabajos.
- Que los indios *Tleupantlancas*, u 'hombres de iglesia' nativos reciban remuneración adecuada y tengan exenciones fiscales, como los peninsulares y como tuvieron antiguamente.
- Que durante el tiempo que el indio esté desplazado pueda vivir en un lugar salubre y sea alimentado.
- Que los indios artesanos que trabajan para los españoles reciban igual salario que si estuviesen en sus pueblos y reciban manutención y hospedaje.
- Que se acabe con la corrupción de los diversos gobernantes que tienen jurisdicción sobre los indios, que los cargan de impuestos y se aprovechan del trabajo no remunerado para su enriquecimiento.

Derecho a la educación

Denuncia:

- Que todo el tiempo que están fuera de los pueblos, en trabajos comunales o forzados no reciben la doctrina ni las pocas clases de formación que la acompañan.

Propone:

- Apelando a la buena acogida que tiene en los indios la palabra de Dios, su facilidad para aprender música y canto y su talento natural hacia algunos oficios, fray Juan pide que los nativos reciban doctrina cristiana y se les facilite el aprendizaje de ciertas profesiones.

Derecho a la vivienda

Denuncia:

- Que las condiciones en las que sobreviven los indios, en casas y pueblos mal acondicionados son míseras.
- Que esa pobreza obedece a la excesiva presión fiscal y a que frente a los trabajos forzados y repartimientos lo indios no pueden atender la construcción de sus propias viviendas ni la debida atención de sus cultivos.

Propone:

- Que durante el tiempo que el indio esté desplazado pueda vivir en un lugar salubre y sus viviendas sean respetadas.

Derecho al respeto y protección de la familia y a las mujeres

Denuncia:

- Que los alcaldes mayores, corregidores y encomenderos obligaban a las mujeres a servir en sus casas sin respetar su voluntad, o la voluntad de sus maridos, o padres cuando no habían cumplido 15 años. Fray Juan expone casos concretos de madres nativas que tuvieron que abandonar a sus hijos para ir a servir a las casas y haciendas de los españoles.
- Que también las viudas sufrían los trabajos forzosos, incluso aquellas que tenían niños pequeños, también eran obligadas a críar hijos ajenos o servir en casa de otros, o se veían obligadas a pagar un «indio de alquiler» si no querían ir ellas mismas.
- Que los alcaldes mayores y corregidores sacaban de los pueblos con demasiado celo a las llamadas indias *tezinas,* que se usaban como moledoras de maíz y para otras muchas tareas.

Propone:

- Que las viudas, madres recién paridas o en época de lactancia no tengan que trabajar.
- Que se respete la voluntad de padres, maridos, mujeres, y que ninguna doncella o menor de 15 años tenga que abandonar forzosamente su hogar.
- Que los trabajos comunales y los servicios domésticos no supongan la ruptura de las familias.
- Incluso llega a proponer que a las mujeres se les excuse de los trabajos y se les permita estar en sus pueblos.

Derecho a la alimentación adecuada

Denuncia:

- Que los indios son forzados a trabajar fuera de sus pueblos y comunidades en tiempos de hacer sus sementaras y roturar sus campos y milpas, y luego tras diez o doce días, a su regreso encuentran los campos abandonados y sin poder plantar o cosecharlos.
- Que como no se le da comida ni alimento alguno, el indio debe trasladarse con su propia comida, y eso es un sufrimiento todavía mayor para un trabajo que no le da ningún provecho.

Propone:

- Que el indio trabajador debe ser alimentado suficientemente y mientras realiza trabajos comunales o fuera de su poblado se le dé ración de comida necesaria para subsistir.
- Que durante el tiempo que el indio esté desplazado sea bien alimentado a costa de quien lo contrata.
- Que ningún trabajo se realice en época de siembra o recogida de sus sementeras y campos.

Derecho a la protección de la salud

Denuncia:

- Que les hace caminar muchas horas, trabajar largas y duras jornadas, sin apenas descansos estipulados ni turnos. No se les alimenta adecuadamente, y en muchos casos es el indio el que debe acarrear los alimentos desde su pueblo al lugar de trabajo
- Que se les someten a jornadas extensísimas, sin apenas descansos.
- Que son alojados en condiciones insalubres, en corrales y cuadras, peor que los animales, donde enferman y no son curados.

Propone:

- Acabar con las jornadas de trabajo extenuante y establecer turnos y descansos estipulados y respetados.
- Acabar con los traslados forzosos de más de cuatro leguas.

Derecho a la protección de la moral

Denuncia:

- Que las condiciones de miseria física y moral en las que viven les abocan en ocasiones al pecado extraordinario porque «de

noche encierran a los indios desnudos y los tienen en corrales y aposentos muy peligrosos, para que puedan cometer unos con otros pecados gravísimos».

- Que se les tortura y se les someten castigos físicos, algunos muy humillantes, como los azotes y escarnios públicos.

Propone:

- Acabar con el maltrato físico, con los castigos humillantes y con las condiciones que les abocan a cometer pecados nefandos y a vivir en permanente humillación.

Recomendaciones y propuestas legislativas del obispo Ramírez

⋆ Quitar la jurisdicción sobre los indios a los alcaldes mayores y corregidores. Los consideraba un gasto inútil para la Corona y tremendamente dañinos para los indígenas.

⋆ Quitar la jurisdicción en asuntos de gobierno de los indios a los alcaldes ordinarios.

⋆ Abolir los jueces de milpas, y en general los jueces españoles, cualquiera que sea su jurisdicción en las comunidades indias.

⋆ Tanto los jueces como los alcaldes mayores, ordinarios y corregidores serían sustituidos por alcaldes y gobernadores propios de cada comunidad nativa. Estos, junto con los *tlatoques* y los religiosos españoles bastarían para el buen gobierno de los naturales.

⋆ Que en cada ciudad exista un defensor de los indios que pusiera en rigor las leyes y protegiera los derechos de los naturales. Preferentemente este defensor sería un religioso.

⋆ Que a los encomenderos se les quitase la explícita jurisdicción que tenían sobre los indios.

⋆ Que las villas y provincias puedan tasar un tributo general equivalente a todos los demás y moderado.

⋆ Que los denominados quebrantahuesos y otros españoles indeseables que van a robar y a aprovecharse del comercio injusto e ilegal fuesen prohibidos en los pueblos de indios.

4.- Fuentes documentales

Los documentos originales fundamentales relacionados con las denuncias y propuestas de fray Juan son:

- Los primeros documentos conservados son tres cartas dirigidas al rey en mayo y julio de 1595, que tienen su interés por ser los

borradores, germen de los posteriores dos grandes memoriales escritos en octubre de ese mismo año. Dichas misivas han sido tomadas del artículo de Vérnor R. Rojas, *Tres memoriales del obispo de Guatemala, Fray Juan Ramirez, O.P. al rey Felipe II*[11]. Rojas señala que dichas cartas se las envía el padre Vicente Rubio desde Guatemala y que fueron encontradas en el Archivo General de Indias, sin más referencia.

- Los siguientes documentos, *Advertencias sobre el servicio personal al cual son forzados y compelidos los indios de la Nueva España por los visorreyes que en nombre de su Magestad la gobiernan* y *Parecer sobre el servicio personal y repartimiento de los indios*[12] son los dos textos más conocidos de fray Juan, redactados en Madrid, en octubre de 1595, y que reactivaron la labor del Consejo de Indias en lo referido a la situación del servicio personal y repartimientos de indios. Estos dos memoriales, firmados por responsables y prestigioso teólogos de la Orden dominica, motivaron que fray Juan fuese elegido para diversas juntas que trataron el tema. De ambos documentos existen dos copias: una en la Biblioteca Colombina de Sevilla y la otra en el Archivo Vaticano, Segretaria Stato, Nunziature Diverse, vol. 264, fols. 36-73.
- De la documentación consultada en el Archivo Vaticano hemos incorporado íntegramente el Informe remitido por el ya obispo de Guatemala al papa Clemente VIII al poco de llegar de su viaje a Roma y de su entrevista con el pontífice (Archivo Vaticano, Roma. Secretaria Stato, Nunziature Diverse, vol. 264, fols. 51-54v).
- Otra parte importante de la obra escrita del dominico puede seguirse en el Archivo General de Indias, en la sección Guatemala, legajo 156, dentro del cual hay unos papeles unidos con el nombre del obispo y que recogen todas las cartas de denuncia. A continuación enumero una relación de los documentos que en dicho legajo hacen referencia directa a la situación de los indios:

1. El obispo Ramírez al rey. De la provincia de los Suchitepeques, 25 enero 1602.

[11] Rojas, 1994, pp 287-292.

[12] De las *Advertencias*… existen dos copias una en la Biblioteca Colombina de Sevilla y la otra en el Archivo Vaticano, Segretaria Stato, Nunziature Diverse, 264, f.37-42; Del *Parecer*… existen dos copias una en la Biblioteca Colombina de Sevilla y la otra en el Archivo Vaticano, Segretaria Stato, Nunziature Diverse, 264, f.43-46.

2. El obispo Ramírez al rey, quejándose de los excesos tributarios. 27 de enero de 1603.
3. Obispo Ramírez al rey. Guatemala, 1 febrero 1603.
4. Obispo Ramírez al rey. Memorial, Guatemala, a 3 febrero de 1603.
5. Obispo Ramírez al rey. Memorial, Guatemala a 10 marzo de 1603.
6. Obispo Ramírez al rey. Extenso informe de 25 hojas agrupadas, en el que se aprecian tres partes diferentes. Algunos párrafos e incluso folios enteros son ilegibles. La primera parte de la página 1 a la 7, con 20 epígrafes, fechado el 7 de marzo de 1603. La segunda parte de la página 8 a la 21, con otros 20 epígrafes, sin fecha. Y la tercera parte, casi totalmente ilegible de la página 21 a la 25.
7. Testimonio de la Petición de capítulos dada por el obispo. Guatemala, 30 abril 1603.
8. Obispo Ramírez al presidente del Consejo de Indias. Cobán del obispado de la Verapaz, 4 agosto 1603.
9. Obispo Ramírez al rey. Memorial, Guatemala, 1603. Relación cierta de agravios que reciben los naturales de las provincias distantes de la Real Audiencia de Guatemala.
10. Obispo Ramírez al rey. Guatemala, 11 febrero 1604.
11. Obispo Ramírez al rey en su Consejo de Indias. Guatemala, 20 marzo 1604.
12. Obispo Ramírez al rey. Relación de las molestias, vejaciones y agravios que hacen los jueces seculares, corregidores, alcaldes mayores y otros jueces que tienen jurisdicción en los pueblos de indios. Guatemala, 29 marzo 1604.
13. Obispo Ramírez al rey. Guatemala, 1 abril 1604.
14. Obispo Ramírez al rey. Guatemala, 21 o 27 abril 1604.
15. Obispo Ramírez al rey (sin fecha).
16. Obispo Ramírez al rey (sin fecha).

5.- Conclusión

Su biografía nos muestra que el dominico riojano no fue un intelectual teórico, idealista, con una visión utópica y alejada de la realidad. Fray Juan es un empecinado y tozudo luchador, pragmático, que pretende cambios estructurales del sistema legislativo que beneficien a los más

débiles como una forma de entender su acción misionera y evangélica. Es un hombre que busca desde su fe profunda la puesta en práctica del Evangelio. Para ello escribirá y argumentará con todo su bagaje intelectual para el cambio legislativo y de las conductas que logren revertir la situación de injusticia que sufren los nativos de su obispado. Pero no solo se quedará en las denuncias de papel, viaja España, se entrevista con su superior, con el monarca, participa en las sesiones y juntas del Consejo, eleva propuestas, viaja a Roma y explica al papa la situación de los indios, acepta su obispado que recorre en toda su extensión y se enfrenta con encomenderos, ciudadanos, con la Audiencia y con diversas instituciones eclesiásticas… No es un hombre de escribanía y celda.

Parte de su singularidad radica en los diferentes niveles en los que planteará su lucha. El nivel teórico con sus escritos y en la Universidad y en la formación de sus hermanos dominicos; el nivel práctico-político en su actuación constante de denuncia y en su participación en juntas y comisiones del Consejo de Indias; y como prelado, tratando de influir en sus hermanos y superiores de Orden, en la Corona, y dirigiéndose al mismísimo papa cuando lo consideró necesario o le fallaron los anteriores estamentos. Incluso proponiendo algo tan peligroso para él como la supresión del Patronato Regio.

6. Bibliografía

Beristáin de Souza, José Mariano, *Biblioteca Hispanoamericana Septentrional*, México, UNAM-Instituto de Estudios y documentos Históricos, A. C. Edición facsimilar, 1981, 3 vols.

Beuchot, Mauricio, «Fray Juan Ramírez O.P. y sus escritos en contra de la esclavitud de los indios (1595)», en *Dominicos en Mesoamérica 500 años*, México,Provincia Santiago de México-Provincia de Teutonia, 1992, pp. 163-172.

— *Humanismo novohispano. Cuadernos de pensamiento español*, Pamplona, Publicaciones de la Universidad Navarra, 2003.

— *La Querella de la Conquista. Una polémica del siglo XVI,* México, Siglo Veintiuno Editores, 2004, 3ª ed.

Biermann, Benno, «Don fray Juan Ramírez de Arellano O. P. und sein kampf gegen die unterdrückung der indianer», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas*, 4, 1967, pp. 318-347.

Carrasco Pizana, Pedro, *Sobre los indios de Guatemala*, Guatemala, José de Pineda Ibarra/Ministerio de Educación (Colección: Seminario de Integración Social Guatemalteca), 1982.

Carro, Venancio Diego *La teología y los teólogos-juristas españoles ante la conquista de América,* Salamanca, Biblioteca de Teólogos Españoles, 1951, 2ª ed.

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la provincia de Santiago de México de la Orden de los Predicadores, por la vida de sus varones insignes y casos notables de la Nueva España*, México, Academia Mexicana, 1596. (Versión digital en Clásicos Tavera, Evangelización y Misiones en Iberoamérica y Filipinas: Textos históricos (I), Serie (II), vol. 14, Fundación Histórica Tavera-Mapfre, 1999).

Franco, Alonso, *Segunda parte de la historia de la provincia de Santiago de México orden de los predicadores de la Nueva España,* México, Impresión del Museo Nacional, 1900.

García Añoveros, Jesús María, «La condena y denuncia del obispo de Guatemala», *Revista Cuadernos Hispanoamericanos. Los complementarios (Separata)*, julio, 1991, pp. 37-58.

García Granados, Jorge, *El Deán turbulento,* Guatemala, Universidad de San Carlos, 1962.

González Ochoa, José María, *Atlas Histórico de la América del Descubrimiento.* Madrid, Acento Editorial, 2004.

— *Fray Juan Ramírez de Arellano. El obispo de los Indios*, Logroño, IER-Gobierno de La Rioja, 2011.

Hanke, Lewis, *Cuerpo de documentos del siglo XVI. Sobre los derechos de España en las Indias y las Filipinas,* México, Fondo de Cultura Económica, reimpresión de 1977.

— *La lucha por la justicia en la conquista de América*, Madrid, Ediciones Istmo, 1988.

Juarros, Domingo, *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala,* Guatemala, Editorial Piedra Santa, 1981.

Leza, Jesús de, «Fray Juan Ramírez, O.P. Un riojano defensor de los Indios», *Revista Berceo*, 22, 1952, 22, pp. 42-60; 23, pp. 309-320; 24, pp. 457-468; 25, pp. 663-674.

Medina, Miguel Ángel, *Los dominicos en América : presencia y actuación de los dominicos en la América colonial española de los siglos XVI-XIX*, Madrid, Colecciones Mapfre América 1492, vol. 6, 63, en CD vol. 2/5, 1997.

Mesanza, Andrés, *Los obispos de la Orden Dominicana en América*, Einsielden (Suiza), Benzinger y CIA., 1939.

Ojea, Hernando, *Libro tercero de la Historia Religiosa de la Provincia de México de la Orden de Nuestro Padre Santo Domingo*, ed. J. Mª de Ágreda y Sánchez, México, Museo Nacional de México, 1897.

Paula García, Francisco de, *Memorias para la Historia del antiguo Reino de Guatemala*, Guatemala, Sociedad de Geografía e Historia, 1973.

Pita Moreda, María Teresa, *Los predicadores novohispanos del siglo XVI*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1992.

Quétif-Echard, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Recensiti,* Tomo II, París, 1717.

Remesal, Antonio de, *Historia General de las Indias Occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemal,* Guatemala. Editorial José de Pineda Ibarra, 1966.

Rodríguez, Juan, *Catálogo de escritores dominicos en la Capitanía General de Guatemala,* Guatemala, Anales de la Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1963, vol 23.

Rodríguez Cruz, Águeda, «Dominicos en la Universidad de Salamanca», Salamanca, *Archivo Dominicano*, 6, 1985, pp. 5-22.

— «Dominicos en la Universidad de Salamanca», *Archivo Dominicano*, 7, 1986, pp. 50-58.

— «Dominicos en la Universidad de Salamanca», *Archivo Dominicano* 26, 2004, pp. 127-136.

Rojas, Vérnor, «Tres memoriales del obispo de Guatemala, Fray Juan Ramírez, O.P. al rey Felipe II», *Archivo Dominicano*, 25, 1994, pp. 287-292.

Ruz Sosa, Mario Humberto (coord.), *Memoria Eclesial Guatemalteca. Visitas pastorales. tomo I: Visitas del siglo XVII,* México, Arzobispado Primado de Guatemala. Centro de Estudios Mayas, IIFL, UNAM, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2002.

— «Fray Juan Ramírez, los indios y la Guatemala del siglo XVI», *Estudios de Cultura Maya*, 15, 1984, pp.177-205.

Sherman, William L., «Abusos contra los indios de Guatemala (1602-1605). Relaciones del Obispo», *Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien (Caravelle)*, 11, 1968 pp. 5-28.

— *Forced Native Labour in Sixteenth Century Central America,* Lincoln (Nebraska), University of Nebraska Press, 1979.

Suñé Blanco, Beatriz, «Fray Juan Ramírez, obispo de Guatemala: el indio como fuente de conflicto entre españoles», en *Actas del III Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo,* Editorial Deimos, Madrid, 1991, pp. 763-777.

Vallejo García-Hevia, José María, «La Inquisición en el distrito de la Audiencia de Guatemala (1569-1609)», *Anuario de historia del derecho Español*, 71, enero 2001, pp. 235-265.

Ximénez, Francisco, *Historia de la provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala de la orden de Predicadores*, Guatemala, Biblioteca Goathemala, Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala, 1930.

EVANGELIZACIÓN Y PERSUASIÓN DE LOS NUEVOS PUEBLOS: TEORÍA Y PRAXIS EN BARTOLOMÉ DE LAS CASAS, JOSÉ DE ACOSTA Y DIEGO VALADÉS

César Chaparro Gómez
Universidad de Extremadura

Introducción

Desde hace algún tiempo dedicamos parte de nuestro *officium* académico al estudio de la Retórica en el Nuevo Mundo, especialmente en el ámbito de sus realizaciones concretas, y entre estas, las que atañen a la persuasión y evangelización de los nuevos pueblos, a los que había que hacer llegar con propiedad el mensaje cristiano[1]. Antes de entrar en el núcleo de esta breve contribución, haré hincapié en un par de ideas generales, en las que apoyaré mi reflexión posterior.

La primera es que quienes se han acercado a las producciones retóricas del Humanismo renacentista, han identificado dos ámbitos, bien distintos, en sus realizaciones concretas. Uno, en el que se consolida un sistema de lo retórico donde los textos se suceden en el eje de una tradición autónoma; tradición que se refiere sobre todo a sí misma y que se dispone confrontándose con los grandes modelos clásicos. Es la retórica 'clásica', de escuela, los textos normativos en los que se expone, con cambios poco significativos, la consabida doctrina de la técnica retórica. Paralelamente a estos textos, surgieron las que se han dado en

[1] Hemos publicado más de una veintena de artículos sobre esta temática. En la Bibliografía final se recogen tan solo los que atañen directamente a este trabajo.

llamar 'retóricas minimalistas u orientadas al objeto' (lleven o no el título de *Retórica*), es decir, las que se remiten con claridad a la actualidad, al contexto, a la historia, en general, a los referentes actualizadores de lo que se manifiesta como un repertorio de estrategias para hacer eficaz el discurso. Estas retóricas están en conexión directa con las estructuras sociales, económicas y religiosas del momento y lugar y se instalan tangencialmente en la historia de la retórica; su lugar ha de buscarse en el territorio de esos saberes mediados o colonizados por el mundo de la acción, de la religión o de la política[2]. Confirmación y paradigma de esto último sería la *Rhetorica christiana* de Diego Valadés, a la que su autor puso el nombre de *Retórica*, obligado por sus superiores, puesto que dicha obra es mucho más que un simple manual de retórica o un repertorio de estudio y clarificación de técnicas de persuasión concretas. Es un instrumento eficaz para la promoción de una muy necesitada de aliento vocación misionera, objetivo político inmediato en la visión que del problema de la expansión de la palabra de Cristo se estaba formando a fines del siglo XVI en el dispositivo temporal de la iglesia de Roma[3]. Esta introyección de una intencionalidad política y estratégica en un cuerpo de doctrina 'técnica', objetivada por una tradición como la retórica, no debe sorprender. No sólo porque en el seno de cualquier mecanismo, por objetivo y abstracto que sea, siempre alienta una determinante abierta a lo político, o influida y determinada por ello, sino porque la lengua está asociada a lo político, realiza lo político y lo expresa.

La segunda idea tiene que ver con la esencia de la retórica. Esta es, como sabemos, el arte de ajustar las ideas a las palabras y las palabras a la gente. Así pues, un elemento esencial de la retórica es el hecho de que su naturaleza es 'direccional', es decir, tiene un destino: la persuasión implica una audiencia. La existencia de una audiencia exige a su vez que el rétor-orador posea unos conocimientos de los individuos a los que se dirige. Desde un principio, en la historia de la retórica clásica (el *Fedro* de Platón es significativo, al respecto), los teóricos de la misma se esforzaron por resolver el problema de cómo el orador puede entender y acomodarse a la audiencia.

Esa preocupación de la retórica clásica, como sistema intelectual, por adaptarse a las necesidades de la audiencia partía de un hecho implícito:

[2] Rodríguez de la Flor, 1995, pp. 316-322.
[3] Chaparro Gómez, 2005, pp. 173-202.

la audiencia podía diferir del orador en edad, salud o agudeza mental, pero esas variantes no eran significativas; había, pues, una identificación de base entre el orador y el oyente. Las audiencias en la Antigüedad clásica no eran, en la mayoría de los casos, cultural y étnicamente distintas del hablante. A decir verdad, los romanos se opusieron a los primeros esfuerzos griegos por enseñar retórica en Roma y después los cristianos recelaron de la retórica a causa de su asociación con el paganismo. Pero estas transiciones, aunque difíciles, se hicieron entre pueblos esencialmente iguales. Griegos y romanos, paganos y cristianos coexistieron en el mundo mediterráneo. Sin embargo, nunca los europeos, en el seno de una civilización occidental grecolatina, se habían topado con humanos tan distantes y diferentes como los habitantes del Nuevo Mundo. Esta 'nueva' audiencia se presentaba, pues, ante el orador cristiano con problemas que causaban perplejidad y acerca de los cuales la retórica clásica no ofrecía mucha luz. De manera acuciante, cuestiones ciertamente críticas se les presentaron entonces a los rétores cristianos: ¿Cómo podrían adaptar los europeos la antigua *ars rhetorica* a las exigencias e identidades de los pueblos del Nuevo Mundo?

En una necesaria síntesis, podríamos afirmar que el fenómeno de la predicación y evangelización de los nuevos pueblos es abordado, tanto desde la teoría como desde su plasmación en una praxis predicatoria, en una triple perspectiva: 1) Para unos, se han de utilizar en la predicación a los pueblos indígenas los mismos métodos y presupuestos, las mismas estrategias y técnicas persuasivas que se usan para el público europeo. Ese es el caso de Bartolomé de las Casas. 2) Otros pensaban que había dos distintas teorías persuasivas, determinadas por la capacidad de la audiencia a la que se dirigían. Habría, pues, dos tipos de obras o andamiajes retóricos; una retórica compleja y completa, dirigida a los europeos, y otra comprimida y sencilla para los nuevos pueblos. Eso se refleja, por ejemplo, en la producción de Fray Luis de Granada[4] y, especialmente, en la obra del jesuita José de Acosta. 3) Finalmente, hubo quienes, arrancando de la teoría retórica occidental, de ascendencia grecolatina, realizan una adaptación de la misma a la nueva realidad, partiendo del conocimiento de unos pueblos distintos en lengua, cultura, religión, etc.

[4] Además de su extensa *Retórica eclesiástica* en seis libros, Fray Luis compuso un *Breve tratado en que se declara de la manera que se podrá proponer la doctrina de nuestra santa fe y religión cristiana a los nuevos fieles*. Un desarrollo más explícito de la contraposición entre estas dos obras puede verse en Chaparro Gómez, 2012, pp. 153-163.

e intentando imbricar ambas realidades, el Viejo continente y el Nuevo Mundo. Entre los pocos intentos que hubo en este sentido está Diego Valadés y su poco apreciada *Retórica cristiana*.

Bartolomé de las Casas y su único método de persuasión[5]

El *De unico uocationis modo*, obra en la que Bartolomé de las Casas expone su punto de vista sobre la teoría de la evangelización, es una detallada elaboración de su título: solamente hay un método de conversión al Cristianismo, aplicable a todos los pueblos del mundo, el de la persuasión pacífica. Como todos los escritos de Las Casas, el *De unico* está muy bien argumentado y es marcadamente repetitivo, con múltiples referencias bíblicas, eclesiásticas y clásicas. Enfatiza el hecho de que no hay excepciones a los requerimientos de la persuasión por métodos pacíficos; es, a la vez, una acusación contra la doctrina de la 'guerra justa' como medio seguro para conseguir la conversión de los indios. Su propuesta fundamental aparece en el capítulo quinto, el primero de los que se han conservado: *Vnus et idem modus et solus docendi homines ueram religionem fuit per diuinam Prouidentiam institutus in toto orbe atque in omni tempore, , scilicet, intellectus rationibus persuasiuus et uoluntatis suauiter allectiuus*[6].

Las Casas empieza demostrando esta afirmación mediante el argumento de la esencial uniformidad de todos los seres humanos. Así, los nativos de las Indias, como todos los pueblos, aun siendo diferentes en su capacidad intelectual, sin embargo deben ser incluidos entre los que poseen sentido común, imaginación, memoria y juicio. Y porque los indios son seres racionales, han de ser persuadidos a aceptar el Cristianismo de una manera pacífica y racional. Para Las Casas no hay otro método de evangelización justificable, tanto desde un punto de vista moral como en la práctica. El fraile dominico demuestra la superioridad de su 'único método' a través de una acumulación de evidencias históricas y teológicas. En el cuarto lugar de dichas argumentaciones, lo prueba identificándolo con el método de la retórica clásica.

En la presentación escolástica que hace Bartolomé de las Casas, la consecuencia del silogismo es que aquello que se dice en la retórica clásica del *rhetor* y del *orator* es aplicable al *praedicator uel doctor* cristiano.

[5] Chaparro Gómez, 2007, pp. 205-213.
[6] Las Casas, *Obras completas*, vol. 2, p. 16.

La doctrina retórica clásica se concreta en los preceptos que aparecen en el *De oratore* ciceroniano. Y la aplicación de estos se resume en persuadir al entendimiento y en excitar y atraer la voluntad. La preceptiva retórica grecolatina es confirmada en el ámbito cristiano en la enseñanza de Agustín de Hipona, quien opina que el maestro o predicador de la verdad debe *conciliare animos audientium, beneuolos reddere, dociles et attentos docere, delectare ac flectere*[7].

Un segundo aspecto conviene destacarse: Las Casas recuerda a sus lectores que la retórica es la forjadora de la civilización humana. Para ello aduce el conocido pasaje del *De inuentione* ciceroniano, en el que se proclaman las propiedades civilizadoras de la retórica (I, ii, 2-3). Para Las Casas la esencia del arte de la retórica es su poder de transformación. La persuasión, «sin la violencia de las armas», puede transformar a las bestias en seres humanos y enseñar a los salvajes «a amar la justicia, la equidad, la virtud, y en definitiva venerar la fe y a Dios». Las Casas, pues, recomienda la persuasión pacífica, visto el papel de la misma en la creación de una sociedad civilizada. En este sentido, Cicerón describe el origen «de lo que llamamos elocuencia» y se remonta a un tiempo en el que los «hombres vagaban a sus anchas en el campo y vivían como animales». Así vivieron «hasta que un gran hombre los reunió y a través de la razón y de la elocuencia los transformó de salvajes en gente civilizada y gentil»[8]. Esta transformación, hecha posible por el discurso al mismo tiempo poderoso y cautivador, marcó el principio de la civilización.

Sin embargo —y este sería un tercer aspecto de su propuesta retórica—, Bartolomé de las Casas admite que el éxito del método que propone, a pesar de los precedentes que ha dado su uso, no está garantizado. Es más, la eficacia de la persuasión depende, en gran medida, del carácter del predicador, en una más que palmaria alusión al *ethos* del orador; de esa manera, propone cinco condiciones esenciales para la eficacia en la predicación del Evangelio, siendo las más significativas: que los oyentes entiendan que los predicadores de la fe no tienen intención de adquirir dominio sobre ellos (*non habendi libido mouet illos ad praedicandum*)[9]; que el predicador se comporte de una manera «dulce y amable, afable y apacible, benévolo al hablar y conversar con sus oyentes»; y, la que es más necesaria, que el predicador viva una «vida ejemplar, que resplandezca

[7] Las Casas, *Obras completas*, vol. 2, pp. 54-57.
[8] Las Casas, *Obras completas*, vol. 2, pp. 98-99.
[9] Las Casas, *Obras completas*, vol. 2, pp. 246-247.

con la virtud de sus obras, una vida sin reproches ni ofensas a nadie», ya que el que enseña *uerborum suorum sit ipse exemplum, ut magis opere doceat quam sermone*[10]. La responsabilidad, por tanto, en la comunicación del mensaje de Cristo se asienta casi por entero en el predicador.

En resumen, a pesar de las muchas páginas del *De unico*, el argumento de Las Casas es muy simple: los nativos del Nuevo Mundo son seres racionales y, consecuentemente, ellos deben ser persuadidos a aceptar el Cristianismo de una manera racional. Ninguna otra aproximación ha de ser admitida. Después de afirmar su esencial racionalidad, Las Casas añade muy poco digno de reseña sobre los indios. Porque cree en la identidad de los indios y de todos los seres humanos, Las Casas no ve la necesidad de comentar sus particulares costumbres y prácticas. Bartolomé de las Casas echa mano de la teoría de la retórica tradicional sin intentar una revisión para los propósitos misioneros. En esta insistencia sobre la necesidad de un único método de persuasión para todos los seres humanos, él constituye una auténtica excepción.

La retórica de José de Acosta: diversos métodos de evangelización[11]

El jesuita José de Acosta entendió, como otros tantos misioneros, la importancia de la comunicación efectiva para el éxito de la empresa evangelizadora en el Nuevo Mundo. La preocupación por tal materia y la atención expresa a los problemas retóricos inherentes a la cristianización de América aparecen a lo largo de todos sus escritos. Así, tan pronto como llegó al Nuevo Mundo (1572) Acosta reconoció la necesidad de tener un manual práctico para la experiencia misionera, por lo que empezó a trabajar en sus dos obras principales: el *De natura noui orbis libri duo,* y el *De promulgatione euangelii apud barbaros siue de procuranda indorum salute libri sex*. La original publicación de ambos tratados en un único volumen clarifica el proyecto evangelizador de Acosta, al reconocer que una comprensión de los pueblos del Nuevo Mundo es inseparable de la labor misionera de conversión y persuasión. Entre la finalización de estas obras y su publicación ocurrió un suceso eclesiástico importante para el Nuevo mundo: la celebración del tercer concilio provincial de Lima (1583). Resultado de dicho concilio fue la publicación del *Tercero Cathecismo y Exposicion de la Doctrina Christiana por sermones*. En esta obra, proyectada como una guía

[10] Las Casas, *Obras completas*, vol. 2, pp. 260-261.
[11] Chaparro Gómez, 2008, pp. 577-589.

para el proceso de conversión, aunque su nombre no aparece en el título, Acosta fue el principal autor del texto español. En conjunto, se puede decir que el *Tercero Cathecismo* y el *De procuranda* presentan una de las más completas e influyentes teorías de la predicación y conversión realizadas desde las iglesias de América.

José de Acosta cree que los problemas esenciales que tiene el predicador en las nuevas tierras se cifran en la falta de una información fidedigna sobre la naturaleza física y moral de los potenciales oyentes; de ahí que sus obras estén llenas de advertencias acerca de las grandes dificultades que tiene la labor misionera: «Es muy difícil, dice en el proemio del *De procuranda*, hablar *recte atque apte* del ministerio de la salvación de los indios»; en primer lugar, porque los pueblos indios son innumerables y muy distintos entre sí y a todos ellos hay que proporcionarles una común doctrina cristiana; en segundo lugar, porque los asuntos concernientes a los indios no se nos manifiestan estables y firmes; a pesar de ello, ha de predicarse a la nueva *respublica Indica* preceptos firmes y duraderos[12].

Partiendo, pues, de la diversidad de los pueblos indios, Acosta pone de manifiesto el error en el que se ha caído hasta ahora. Nada puede resultar más inadecuado para un potencial predicador en el Nuevo Mundo que la creencia en una uniformidad de gentes, instituciones y costumbres. Pero, son tantos los pueblos nativos, según Acosta, que no es posible hablar de todos ellos. Por tanto, él se centrará en los que más conoce, los del Perú, advirtiendo a sus lectores de que deben adaptar sus recomendaciones a otras situaciones. Habiendo dicho que los nativos del Nuevo Mundo son muy distintos en costumbres y habilidades, el fraile jesuita se ve en la necesidad de clasificar a los 'bárbaros' que habitan la tierra. Interesado en la posibilidad de una comunicación efectiva, Acosta selecciona como criterio primero para dicha clasificación una categoría lingüística: la capacidad de tener un alfabeto. La posibilidad, pues, de civilizar y evangelizar a los 'bárbaros' será tanto mayor cuanto su sistema de escritura se aproxime al alfabeto romano. De esa manera, Acosta presenta una clasificación tripartita de los 'bárbaros' de acuerdo con su capacidad o nivel de alfabetización.

[12] Acosta, 1954, pp. 390-394. Todas las citas posteriores, referidas a la clasificación tripartita de los 'bárbaros' se encuentran en estas páginas, pertenecientes al Proemio del *De procuranda*.

El primer grupo en el esquema de José de Acosta lo constituyen los pueblos «que tienen regímenes políticos estables, leyes públicas…y, lo que es más importante, la comprensión y el uso de las letras»; estos se encuentran solamente en Asia (China y Japón) y en algunas regiones de las Indias orientales. El segundo grupo incluye a aquellos que, a pesar de su desconocimiento de las letras y del alfabeto, han sido capaces, no obstante, de alcanzar un grado relativamente alto de organización política, militar y religiosa; esos son «nuestros mexicanos y peruanos, cuyos imperios, sistemas de gobierno, leyes e instituciones el mundo entero puede admirar». La tercera clase es la de «aquellos que viven sin el beneficio de las leyes o magistraturas y sin ninguna clase de vida cívica establecida»; son los mencionados en el *De inventione* ciceroniano y que viven como bestias salvajes en los campos. De estos últimos hay «manadas innumerables» en el Nuevo Mundo.

La clasificación tripartita de indígenas que hace el jesuita tiene como finalidad ayudar al evangelizador en la necesaria adaptación a la audiencia del Nuevo Mundo. Los métodos de persuasión y conversión estarán, en este sentido, directamente ligados a la clase y naturaleza de los 'bárbaros' a los que han de ser aplicados. Así, hay tres métodos de persuasión y evangelización, de acuerdo con las tres clases. El primero de ellos fue el aplicado por los apóstoles de Cristo, quienes, fiados de su palabra, ejercieron una persuasión pacífica sin la asistencia de la intervención militar. Al jesuita le hubiera gustado volver a aplicar dichos métodos, pero sabe que las prácticas apostólicas, basadas en el ejercicio de la palabra, no son enteramente apropiadas a las condiciones del Nuevo Mundo. Tales técnicas tuvieron éxito entre los griegos y romanos porque su capacidad intelectual les permitía comprender y apreciar el mensaje apostólico. Igualmente, en la época de Acosta tales métodos podrían ser efectivos solo para el primer grupo, cuya capacidad de alfabetización presupusiera un grado elemental de racionalidad. Como es lógico, al no encontrar Acosta ese tipo de pueblos en el Nuevo Mundo, rechaza el método apostólico por no ser aplicable a las colonias hispanas de América.

Con el método 'original' de evangelización descartado, Acosta propone las estrategias que cree adecuadas a los pueblos del Nuevo Mundo. El método apropiado para la tercera clase de 'bárbaros', los que carecen de cualquier civilización, es una combinación de persuasión pacífica y de coacción militar. Y aunque el fraile jesuita no es partidario de la 'guerra justa' de exterminación contra los que no quieren aceptar el

Cristianismo, no es sin embargo totalmente contrario a la toma de medidas agresivas para forzar a abrazar la fe cristiana.

El método de persuasión que resta es el directamente dirigido a los pueblos que, como el mexicano y el inca, no gozan de entera capacidad de alfabetización, aunque han desarrollado en alto grado sus instituciones sociales y políticas. Acosta, siendo muy claro en la no efectividad del método tradicional con esta segunda clase de gentes, sin embargo, no es tan explícito en dar alternativas. Lo que se necesita, al rechazar los métodos tradicionales, es una alternativa que pueda ser utilizada por los misioneros en sus esfuerzos evangelizadores en el Nuevo Mundo. Esta alternativa es la que parcialmente se expone en el proemio del *Tercero Cathecismo*.

La primera recomendación de Acosta a los misioneros es «acomodarse siempre a la capacidad de la audiencia». Este consejo, defendido por Agustín de Hipona en su *De catechizandis rudibus*, no es seguido, sin embargo, por muchos «predicadores y maestros de la ley evangélica, que exceden de la capacidad y necesidad de los oyentes y se ponen a predicar a Indios cosas exquisitas o en estilo levantado, como si predicasen en alguna corte o universidad, y en lugar de hacer provecho, hacen gran daño, porque ofuscan y confunden los cortos y tiernos entendimientos de los Indios».

Mientras que esta recomendación es más o menos una repetición de la doctrina retórica estandarizada, Acosta reconoce que la implementación de sus presupuestos presenta considerables dificultades. Una de las mayores es la determinación de la precisa capacidad de la audiencia por parte del predicador. Así, y como se ha dicho anteriormente, una considerable porción de la obra de Acosta está destinada a examinar la naturaleza de los nativos, en orden a la provisión de la información necesaria a fin de acomodarse pertinentemente a la audiencia indígena. De esta manera, sigue Acosta diciendo en el proemio que «siendo (como son) los Indios gente nueva y tierna en la doctrina del Evangelio», es necesario: 1) «Que la doctrina que se les enseña sea la esencial de nuestra fe». 2) «Que no se debe enfadar el que enseña a los Indios de repetirles con diversas ocasiones los principales puntos de la doctrina cristiana para que los fijen en su memoria». 3) «Que el modo de proponer esta doctrina y enseñar nuestra fe sea llano, sencillo, claro y breve; el lenguaje no exquisito, más propio de quien habla entre compañeros y no de quien declama en los teatros». 4) «Que de tal manera se proponga la doctrina cristiana que no solo se perciba, sino también se persuada…Lo

que más les persuade son razones llanas y de su talle, y algunos símiles de cosas entre ellos usadas». Acosta observa, en este último punto, que en los indios —como en los demás hombres— a la hora de la persuasión mueven más los afectos que las razones y así en los sermones hay que utilizar «cosas que provoquen y despierten el afecto como apóstrofes, exclamaciones y otras figuras del arte oratoria».

En resumen, la aproximación que hace José de Acosta a la predicación en el Nuevo Mundo es más compleja que la propuesta por Bartolomé de las Casas, ya que está basada en discriminaciones entre los indígenas y de estos con respecto a los europeos. Mientras que hay pueblos capaces de apreciar el complejo aparato persuasivo, no los hay así entre los habitantes de esas nuevas tierras. Los tradicionales métodos persuasivos son en la mayoría de los casos irrelevantes para los misioneros en América. En los presupuestos retóricos de Acosta la audiencia eclipsa al predicador, es ella la que finalmente dicta la estrategia que debe utilizar el orador sagrado, condensada esta en la «necesaria acomodación a la capacidad y naturaleza de los oyentes»[13].

La compleja «retórica cristiana» de Diego Valadés

No es aventurado afirmar que la *Rhetorica christiana* de Valadés es algo más que una retórica cristiana o eclesiástica al uso; se trata de una retórica 'singular'. La obra del fraile franciscano aporta auténticas novedades conceptuales al terreno frecuentemente abstracto, neutro y metadiscursivo de la retórica neolatina. Podemos suponer que la incomprensión crítica del complejo estatuto de género discursivo en que se inscribe dicha *Retórica* obedece a la propia marginalidad del intento. En nuestra opinión la *Retórica* de Valadés se instala tangencialmente en la historia de la retórica y su lugar ha de buscarse en el territorio de esos saberes mediados o colonizados por el mundo de la acción o de la política. Esta *Retórica* es el resultado de múltiples exilios y desplazamientos de los lugares comunes de emanación de los discursos, tanto como lo es su libertad respecto del corsé formalista que garantiza la propiedad de los textos de eminente carácter técnico. ¿Cuáles son esos exilios, desviaciones o desplazamientos de lo que resultaba paradigmático en el ámbito de la retórica?

[13] Provost-Smith, 2000, pp. 67-69.

El propio autor lo deja ver desde el inicio de su obra, aportando las claves interpretativas de la misma: la importancia histórico-política que tiene en la elaboración del tratado el papa Gregorio XIII, a quien dedica la obra. En segundo lugar, la importancia concedida en el andamiaje retórico a una de su partes, frecuentemente soslayada y desdeñada: la memoria y más en concreto la memoria artificial. En tercer lugar, la inclusión de *rerum Indicarum exempla*, mediante los cuales se puede demostrar en la práctica la utilidad de la retórica y, finalmente, la inserción a lo largo de la obra de *stemmata* (dibujos e ilustraciones) cuya finalidad esencial es la fácil retención visual de los contenidos leídos. En resumen, la *Retórica* de Valadés es un libro 'político', que contiene un *ars memoriae*, en el que se intercalan ejemplos históricos y etnográficos referidos a la vida y costumbres indígenas y, además, es un libro ilustrado, la primera Retórica ilustrada. Brevemente analizaré cada uno de estos elementos.

Como se ha expuesto, entre las particularidades de la *Retórica* valadesiana está su dedicatoria al papa Gregorio XIII y la publicación final de la obra en Perugia, ciudad perteneciente a los Estados Vaticanos. Resulta, pues, evidente que la realización de la *Rhetorica christiana* está unida a la voluntad de Gregorio XIII, por lo que el mismo Valadés afirma en la dedicatoria que precede al prefacio al lector. En ella el autor agradece al Papa «haberle sacado de la boca del infierno»[14], en una velada alusión a su cese como Procurador General de la Orden franciscana y a su expulsión de Roma. En efecto, Gregorio XIII (en un delicado gesto político-diplomático) acogió al fraile depuesto y lo recluyó en Perugia, en circunstancias ya aclaradas, de 'arresto domiciliario', y allí alentó la conclusión de la edición de su obra, cuya difusión se vería aumentada gracias a la inserción del *stemma* papal en el frontispicio. La *Rhetorica* valadesiana sirve de esa manera al nuevo espíritu del papa Gregorio XIII, que trataba en esos momentos de organizar una congregación para llevar en exclusiva los asuntos *ad conuersionem infidelium*. La obra de Valadés es, pues, una pieza de esa estrategia político-religiosa, un monumento textual pedagógico para estos 'nuevos misioneros', sometidos al exclusivo designio de la Iglesia universal.

La segunda de las novedades que presenta la obra de Valadés estriba en la importancia que nuestro rétor da a la memoria, y más en concreto, a la memoria artificial, la que se construye *per locos et imagines*. Ya nos preguntábamos en su momento de dónde le vendría a Valadés el interés

[14] Valadés, *Rhetorica christiana*, p. 23.

por la memoria artificial, en comparación con el escaso o nulo interés que despertó el tema entre los seguidores de la tradición retórica española más inmediata. Aparte de la tesis, cierta, que hace referencia al carácter de instrumento didáctico básico que tenía la misma (en consonancia con las directrices de Trento sobre el uso de la imagen, la *compositio loci* ignaciana, el desarrollo de la emblemática, etc.), podemos afirmar que el tratamiento tan extenso y nuclear que nuestro rétor concede a la memoria artificial tiene una motivación más compleja, que tiene que ver con la justificación y aprobación del método ensayado por la Orden franciscana para la evangelización y catequesis de los habitantes de la Nueva España, que no es otro que el uso de las imágenes. ¿Dónde podría tener cabida lógica y formal dicha justificación? Tan solo en un apartado sobre la memoria artificial, que se basa en la construcción *per locos et imagines*. De ahí, el sentido y razón de ser de ese anómalo y exagerado tratamiento[15].

La tercera de las singularidades de la obra valadesiana es la inserción en ella de veintisiete grabados o *stemmata*. Su finalidad es: «porque no todos conocen las letras ni se dedican a ellas, añadimos algunos grabados, tanto para facilitar la memoria como para mejor y más claramente se entiendan los ritos y costumbres de los indios, y una vez vistos, se incite el ánimo a la lectura y traigan a la mente lo que significan»[16]. En dichos grabados, Valadés desarrolla una visión totalizadora del mundo, con la inclusión de América como parte integrante y novedosa del mismo. No es otro el motivo por el que Valadés dibuja árboles existentes en Europa junto a especies propiamente autóctonas o presenta a los indios con ropajes clásicos, convirtiendo las tilmas en togas romanas.

El último de los aspectos llamativos del tratado valadesiano es la introducción en él de noticias sobre la vida, costumbres y ritos de los indígenas. Dicha inclusión tiene que ver, como ya observamos en José de Acosta, con la necesidad de proporcionar a los futuros predicadores una información fidedigna sobre la naturaleza física y moral de los potenciales oyentes. Estos datos 'históricos y etnográficos', en los que al-

[15] En este sentido, Valadés ensaya, como lo hicieron G. Camillo ('teatro de la memoria') y M. Ricci ('palacio de la memoria') su particular artefacto memorativo, 'el atrio de la memoria' (patio al descubierto plagado de columnas y estas, a su vez, atiborradas de piedras preciosas), construcción cercana a la mentalidad de los receptores del mensaje cristiano.

[16] Valadés, *Rhetorica christiana*, p. 31.

gunos han querido ver la denominada «Crónica» de Valadés, se insertan en pasajes muy significativos de la *Retórica* (partes 2ª y 4ª). En la primera de estas Valadés presenta un desarrollo anómalo y desmesurado de la memoria, del que hemos hecho mención; la parte cuarta está dedicada al análisis de los *genera causarum*, que son tratados por Valadés de una manera igualmente original y llamativa, centrando su atención en el *genus demonstratiuum* (de alabanza o vituperio), al que da una importancia y amplitud desmedidas, y en cuyo desarrollo introduce, como *exempla*, la mayor parte de las noticias sobre la *conuersio, pacificatio et conciliatio nouorum orbium nouae Hispaniae*.

La *Retórica* de Valadés se propone enseñar cómo se hace un buen orador sagrado, pero con una particularidad absolutamente nueva: la de ser una obra pensada desde la experiencia en el Nuevo Mundo. Desde estos presupuestos es fácil comprender las preocupaciones que subyacen en estas exposiciones y en las ilustraciones de la obra. Valadés presenta la evangelización novohispana bajo una doble visión: teológica e histórica. Es esta última la que nos interesa resaltar ahora. El espíritu con el que llegaron los 'doce' a Nueva España fue el de evangelizar, tratando de crear una comunidad capaz de encarnar la verdad evangélica en la pobreza y en la simplicidad de vida, a la espera laboriosa y orante de la Parusía, cuyos signos anticipatorios estaban en la propia historia. Se trataba de un proyecto fundado en una verdadera y propia 'teología de la historia' (la *inuentio* de la retórica valadesiana es la teología: por una parte, las Sagradas Escrituras y por otra, la historia entendida como un 'signo de los tiempos'), que proporcionaba al Descubrimiento una lectura providencial y mística, en la que Hernán Cortés era visto como un nuevo Moisés, llamado a proporcionar a los indígenas la vida y la libertad, del éxodo de la gentilidad y de la idolatría a la nueva tierra de promisión.

Bibliografía

Acosta, José de, *De natura novi orbis libri duo et de promulgatione evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex* [1589], edición y traducción de F. Mateos, Madrid, Biblioteca de Autores españoles, 1954.

Chaparro Gómez, César, «Emblemática y memoria, política e historia en la *Rhetorica christiana* de Diego Valadés», *Rhetorica*, 23, 2005, pp. 173-202.

— «La Retórica de Bartolomé de las Casas: un único método de persuasión», en *Munus Quaesitum Meritis: Homenaje a Carmen Codoñer*, ed. Gregorio Hinojo y José Carlos Fernández Corte, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca, 2007, pp. 205-213.

— «La Retórica de José de Acosta: diversos métodos de persuasión y evangelización», en *Donum amicitiae. Estudios en homenaje al profesor Vicente Picón García*, ed. Antonio Cascón *et alii*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 2008, pp. 577-589.

— «Évora, Fray Luis de Granada y la evangelización y persuasión de los nuevos pueblos», en *Universidade de Évora (1559-2009)*, ed. Sara Marques y Francisco Lourenço, Évora, Chiado Editora, 2012, pp. 153-163.

Las Casas, Bartolomé de, *Obras completas.* 2*: De unico uocationis modo,* ed. Paulino Castañeda y Antonio García del Moral, Madrid, Alianza, 1990.

Provost-Smith, Patrick, «José de Acosta: the rhetorical category of *dicere aptius* and moral discourse and missionary praxis in *De procuranda indorum salute. Liber secundus: De iure et iniuria belli*», *Memorie Domenicane*, 117, 2000, pp. 5-69.

Rodríguez de la Flor, Fernando, *Emblemas. Lecturas de la imagen simbólica*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

Tercero cathecismo y exposición de la Doctrina Christiana por sermones, en *Doctrina Christiana y Catecismo para instrucción de indios* [MDLXXXIIII], edición facsimilar, Madrid, CSIC, 1985.

Valadés, Diego, *Rhetorica christiana* [1579], ed. Esteban Palomera, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.

ENTRE LA ENCOMIENDA DE LOS NATURALES Y LA ESCLAVITUD DE LOS AFRICANOS: CONTINUIDAD EN LAS RAZONES

Miguel Anxo Pena González
Universidad Pontificia de Salamanca

Proponemos una comparativa en las tierras de Indias, entre los siglos XVI y XVII, a partir de dos de sus instituciones: la encomienda indiana y la esclavitud de los africanos[1]. Será interesante, en este sentido, ver cómo son propuestas y usadas. Para ello, partiremos del origen histórico y jurídico-canónico de las mismas, para poder ver la argumentación a que dan lugar.

1. Antecedentes

La encomienda, como señalaba Silvio Zavala,

> al igual que otras instituciones indianas, nació en las Antillas. Las dificultades teóricas y los perfiles jurídicos de la institución comenzaron a señalarse en esta primera etapa, y la experiencia adquirida influyó en el desarrollo posterior de la encomienda en el Continente[2].

[1] Trabajo realizado en el marco del Proyecto de Investigación de la Junta de Castilla y León: «Manuscritos de la Escuela de Salamanca: Francisco de Vitoria. El ms. 85/03 y el ms. 548: Scholia in Sacra Theologia super primam partem sancti Thomae de Aquino. Transcripción, traducción y estudio», con la referencia PON165A11-1, y el Proyecto de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad: «Las Universidades Hispánicas (siglos XV-XIX): España, Portugal, Italia y México. Historia, saberes e imagen», con la referencia HAR2012-30663.

[2] Zavala, 1935, p. 1.

No se puede perder de vista que tenía su antecedente, en la Baja Edad Media, especialmente en la repoblación castellana al sur de la cuenca del Tajo. La Corona cedía territorios —de manera temporal o vitalicia— a aquellos señores que habían participado de manera activa en la Reconquista. La mayoría de estos eran nobles o caballeros. A estos se les hacía cesión *in commendam*[3] de dichos territorios, comprometiéndose a la protección de los mismos, pudiendo percibir un rendimiento económico de la tierra o del territorio que quedaba bajo su custodia y protección.

Aunque la Conquista de América está vinculada a la Modernidad, los que llegaban a Indias seguían acariciando el ideal de títulos nobiliarios, que entendían llevaban aparejados derechos sobre la tierra y el vasallaje. Esto tuvo como consecuencia que, en la medida en que se desarrolle la epopeya indiana, será también necesario encontrar fórmulas que ayuden al control de la tierra y la regulación de la población. La propuesta ya no irá formulada como en la Península, sino que se desvinculaba de la concesión de tierras, delimitándose por la fuerza del trabajo y el tributo de los naturales[4]. Era una cesión de tributos por parte del soberano —que era quien debía cobrarlos de los naturales— a favor de los encomenderos, en razón de que estos merecían una compensación por los servicios prestados a la Corona en la conquista. Así, los naturales eran progresivamente incorporados en la economía de aquellas tierras, convirtiéndose prácticamente en usufructo del encomendero.

En el juego de derechos y deberes, el encomendero recibía de los naturales el tributo que todo varón, entre 18 y 50 años, debía pagar al rey, por su condición de vasallo libre. Además, estaba obligado a velar para que los naturales encomendados recibieran la doctrina cristiana, pagar a los doctrineros y acudir en defensa de la tierra si hubiera apelación por parte de las autoridades. Posteriormente, se impondría la

[3] La expresión, *in commendam*, proviene del Derecho canónico para referirse a un beneficio eclesiástico. Originariamente era aplicada a la colación provisional de un beneficio eclesiástico, que no contaba temporalmente con un poseedor titular. Era opuesto al *titulum*, aplicado a la colación regular e incondicional de un beneficio eclesiástico. Como progresivamente los laicos comenzaron también a disfrutar de los beneficios, tenían la obligación de pagar y contratar a un eclesiástico para satisfacer las obligaciones espirituales inherentes al mismo.

[4] Ver Zavala, 1940.

obligación de vivir en la villa de españoles que fuera cabecera de los términos en los que residían los naturales encomendados[5].

La situación que se genera pone de manifiesto intereses y lenguajes encontrados: los económicos y la necesidad de un discurso teórico que pusiese freno a una explotación física, que se veía como algo intrínsecamente perverso. El tema aparece en los enfrentamientos entre los misioneros y los representantes de la Corona. Después del grito de Montesinos (1511), se convocaron Juntas de teólogos y togados, intentando poner luz sobre los problemas de la conquista y el dominio. Era el compromiso en la búsqueda de la verdad y la justicia, oponiéndose incluso a los intereses del soberano[6].

Las Casas considerará que las encomiendas de indios a españoles, eran perniciosas o inmorales. Entendía, además, que conquistas y encomiendas habían sido la causa de la ruina y destrucción de las Indias. Partía de la inaceptabilidad de la esclavitud de los indios por causa alguna, ni siquiera cuando se trataba de la antropofagia[7].

Estas ideas estaban justificadas desde la comprensión del indio como hombre y, por lo mismo, llamado a la salvación, alejándolo de la muerte eterna, como consecuencia de la esclavitud. Entendía que la condenación se extendía también a las autoridades reales y al mismo soberano. Los castellanos, con el trato cruel infligido a los naturales, precipitaban al infierno sus propias almas, así como las de los indios. Prohibida la esclavitud por medio de las Leyes Nuevas, el sistema se sustentará en el funcionamiento de las comunidades indígenas. Dichas leyes, y las normas de Repartimiento, dotarán a los indios de tierras y de una organización administrativa y urbana semejante a las villas de españoles, con la obligación de abonar tributos en especie y moneda, así como prestaciones de trabajo, basadas en dicho repartimiento.

Así, cuando ya está potencialmente consolidada la organización política y estatal, por medio de los virreinatos de la Nueva España y del Perú, surge la explotación limitada de la mano de obra natural, dando paso a la encomienda y al repartimiento de indios. El tema se complicará, pues las grandes minas de plata de Potosí (1545) y Zacatecas (1546) harán derivar los acontecimientos de manera veloz y novedosa. Será una

[5] Ver *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, t. ii, lib. vi, tit. ix, ley 10, p. 266.

[6] Ver *Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo*, 2012.

[7] Las Casas, «Tratado sobre los indios», pp. 221, 254, 258, 271.

preocupación económica que pondrá en funcionamiento multitud de resortes sociales, políticos, culturales, religiosos y estatales.

Con todo, la encomienda pronto dejará de tener la importancia de las primeras décadas. La razón se podía encontrar en el hecho de que esta no era a perpetuidad y en el descenso de la población indígena, así como en la creciente diversificación económica, que había supuesto la introducción de nuevas actividades económicas que generaban más beneficios, al tiempo que exigían mano de obra especializada.

2. La institución de la esclavitud

La trata será una propuesta de solución amplia y multiforme, basada en una institución antigua presente en multitud de pueblos, la esclavitud, que gozaba de legitimidad teórica y legal. A ella se llegaba, fundamentalmente, de tres formas: por guerra, por nacer de vientre esclavo y por compra o rescate. En las Indias la fórmula más frecuente será el recurso a la primera causa. Se exigía que la guerra fuera justa, declarada por la autoridad legítima y que se diera una justa causa, que suponía la violación de un derecho y que hubiera recta intención. Al mismo tiempo, el que era capturado en guerra justa, si esta no tenía lugar entre cristianos, podía ser reducido a servidumbre. Por lo mismo, una cuestión fundamental será los títulos para validar las guerras justas contra los indios. Pronto se levantarán voces contra esta lectura e interpretación interesada. Una de las más significativas será la de Las Casas, aunque no la primera.

Con anterioridad, lo había expresado el emperador en la *Instrucción* a Diego de Velázquez de 1523[8]. El paso siguiente será la posición defendida en las *Nuevas Leyes y Ordenanzas* (1542), aboliendo la esclavitud de los naturales[9]. Las *Leyes Nuevas* tendrán un valor intrínseco, por el hecho de ofrecer motivos y razones. A partir de este momento, la legislación se multiplicará. Se logra así que los naturales sean liberados paulatinamente, amparados en una reflexión informada, que respondía a argumentos de carácter ético, jurídico y religioso. El cambio de rumbo obedecerá a motivaciones de buen gobierno, de ética y religión frente a razones

[8] *Cedulario Indiano de Diego de Encinas*, lib. IV, pp. 361-362.

[9] Carlos V, pp. 106. 110-112.

políticas y económicas. Quedaban así, a la muerte de sus beneficiarios, suprimidas las encomiendas y se prohibían los trabajos forzados[10].

El problema de la encomienda siguió vivo, por lo que en 1546, Carlos v tuvo que conceder que estas pudieran heredarse. Se irá reduciendo paulatinamente el cobro de tributos que los indios encomendados estaban obligados a pagar al rey, excluyéndose cualesquiera trabajos forzados. La renta tributaria estará regulada por la Corona, para evitar excesos. De manera práctica, para la recaudación de los tributos e ir imponiendo su abono en metálico, se iniciará entre los años 1530 y 1560 una organización administrativa que sustituirá a la de los encomenderos.

En relación a los argumentos de Las Casas, cabe señalar que la mayoría de las ideas estaban ya presentes, incluso con mayor precisión, en otros autores, basándose en la teología. De sus argumentos, dos nos resultan sugerentes: la comprensión de que todo lo que se ha realizado en las Indias es nulo y, al mismo tiempo, la obligación de restitución por todo lo adquirido en el nuevo Orbe.

La *restitutio* la aplica a las Indias y sus naturales. No se trataba simplemente de un precepto moral, sino de una exigencia de justicia, por estar ya presente en el derecho romano[11]. La consecuencia última será la devolución de todo lo que habían obtenido en aquellas tierras. Deducía

[10] Ver *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, t. II, lib. VI, tit. II, pp. 201-207. En esa línea se promulgará la bula *Veritas ipsa* (2.VI.1537), de Paulo III, que consideraba demoníacos a los que trataban a los indios como brutos e incapaces de la fe, al tiempo que afirmaba su ser racional de hombres libres y capaces de recibir la fe. Entendía que los indios, aunque no eran cristianos, no podían ser privados de su libertad y bienes, ni ser reducidos a servidumbre, por lo que declaraba como írrito y falto de valor todo lo que se obrara. Ver Paulo III, «Veritas ipsa», *America Pontificia*, t. I, doc. 84, pp. 364-366. Ese mismo año, enviado por el obispo de Tlaxcala, había llegado a Roma Bernardino de Minaya, OP, con una carta del obispo para conseguir del pontífice una declaración doctrinal que aseverase que los indios eran hombres libres, capaces de la fe cristiana y, por lo mismo, que no podían ser reducidos a servidumbre. La bula será llevada por él de vuelta a México, a finales de ese año, no tardando en ser conocida en todas partes. Pero, en razón del pase regio, esta será retirada por mandato del emperador. Paulo III no hace distinción entre derechos fundamentales de los cristianos y los de la población no cristiana, ya fuera conocida o estuviera por descubrir. El texto se dirige, de manera concreta, a los naturales de las Indias mientras que no hacía referencia alguna a la población de color.

[11] Su fundamento se encuentra en la «restitutio in integrum» del Derecho romano, que suponía la restitución total y completa, que obligaba a la cancelación plena de los efectos o consecuencias de un hecho o negocio jurídico, restableciendo así la situación anterior, como si tal hecho no se hubiera realizado. El principio va a ser asimilado muy pronto por la teología cristiana. El Aquinate la estudia en la *II^{a}-II^{ae}*, q. 62 de su *Summa*.

también que se trataba de un expolio, por lo que era de justicia devolverlo a sus legítimos poseedores. Amén de la libertad usurpada, por medio de las instituciones de la esclavitud y de la encomienda. Dicha institución debía abarcar, no solo la devolución de lo robado, sino también la compensación de los daños ocasionados: por medio de la justicia y, al mismo tiempo, en una conciencia bien formada, lo que llevaba necesariamente hasta el delicado terreno de la absolución sacramental. Por ello, la confesión será el arma que utilizará para gravar la conciencia de los castellanos. Mandará a los confesores de Chiapa[12], no absolver a español alguno a no ser que diese muestras fehacientes ante notario, de restituir todo lo adquirido de los indios por medio de la conquista o la encomienda.

La negación en la administración de los sacramentos ha de ser entendida como una preocupación permanente en el dominico, por reconocer y ponderar adecuadamente el valor fundamental y último de la vida cristiana: la salvación eterna, la de los indios, los castellanos y sus descendientes.

3. La esclavitud de los africanos

Es suficiente señalar cómo, durante la Antigüedad, existían amplias reservas sobre la población negra. Al mismo tiempo, a finales del siglo xv, su venta será frecuente. El propio derecho romano, así como su explicitación en el castellano, por medio de las Partidas, lo hacía posible para cualquier etnia. De esta manera, los primeros esclavos pasarán a las Indias occidentales como servicio personal de sus amos. Es el caso del propio Cristobal Colón que, ya en su segundo viaje, se hace acompañar de dos ladinos para su servicio personal. Así, de manera temprana, en 1511, cuando se ve que los indígenas no resisten el trabajo físico, diversos eclesiásticos propondrán que sean sustituidos por bozales de la Guinea[13]. Algo afianzado un año más tarde, cuando los Reyes Católicos nombren a Nicolás de Ovando, gobernador de la Española, recomendándole e

[12] Ver Las Casas, «Aquí se contienen unos avisos», pp. 369-371.

[13] Precisamente, el 7 de octubre de 1492, Pío II había escrito la letra *Rubicensem* al obispo de la Guinea en la que calificaba la esclavitud de los negros como un gran crimen —*magnus scelus*—. Desgraciadamente, el ejemplo quedó como algo puntual y aislado. Ver Tardieu, 1984, p. 79.

instruyéndole expresamente para que no lleve consigo ningún esclavo judío o moro, pero que fomentase la importación de negros[14].

Incidiendo en esta idea, Las Casas remitirá, en 1516, un memorial al cardenal Cisneros, donde narraba «los agravios y sinrazones» de lo que estaba sucediendo en las Indias, a la vez que proponía el envío de esclavos negros, para sustituir a los naturales en los trabajos de las encomiendas. Aunque él no será el único que mantenga estas ideas, sí será el más vehemente, puesto que en sus informes del 20 de enero de 1531 y del 30 de abril de 1534, al Consejo de Indias, seguirá intimando la conveniencia de introducir esclavos negros[15]. Las conclusiones a las que llega resultan elocuentes: considera que las guerras en las Indias van en contra de todo derecho natural y divino, por lo que la esclavitud de los naturales es ilícita. Conquistadores y encomenderos están obligados a restituir los bienes y riquezas adquiridos y, al mismo tiempo, los gobernantes que no cumplen con su obligación deberán ser sustituidos por otros más adecuados.

Sentado el precedente teórico y vistos los resultados económicos, el paso al comercio de la *Trata* no será una tarea difícil, entrando en escena los negreros[16]. Lo más importante es poder traslucir cuál será la argumentación teórica que sostenga este edificio. Es precisamente en el siglo XVI cuando la moral se configura como ciencia autónoma, con una fuerte dependencia del tomismo y, por lo mismo, de Aristóteles. Se entendía que la esclavitud era algo intrínseco a la sociedad, aunque fuera contraria a la naturaleza, lo que sostenían Vitoria o Soto. Vitoria, en concreto, solo mostrará alguna reserva respecto al trato que se les inflige a los africanos[17].

Soto considerará lícita la servidumbre: la propia venta —de los mayores de veinte años—; la venta de los propios hijos; los reducidos en guerra justa[18]. Está convencido de la importancia que la libertad tiene para el ser humano pero, después de exponer su razonamiento, la aplica a los negros, expresando su indignación porque los bozales son reduci-

[14] Ver Quenum, 2008, pp. 81 y ss.

[15] No se puede olvidar que propone el recurso a la esclavitud de los negros, cuando estaba prohibido el paso de esclavos moros. Ver Tardieu, 1984, p. 52.

[16] Para una visión de conjunto sobre la trata en América, ver Klein, Vinson III, 2007.

[17] Ver Vitoria, «Carta del maetro», pp. 38-40. Para un análisis de la misma, ver Pena González, 2003, pp. 99-102.

[18] Ver Soto, *De iustitia et iure libri decem*, lib. IV, q. 2, art. 2, fol. 103v.

dos con fraude y dolo. Entendía que tanto los que los capturaban, como los que los compraban, así como los que los poseían ya antes no podían tenerlos lícitamente, por lo que debían liberarlos, para que recuperasen su estado original, aun en detrimento de que el poseedor no recuperase aquello que había invertido en la compra. Si la justificación había sido el atraerlos a la fe, considerará que estaban cometiendo una grave injuria contra la fe cristiana. Sin olvidar que a esta no se podía llegar por medio de coacción.

Molina hará su reflexión partiendo de la experiencia de los mercaderes portugueses[19]. Participa de la doctrina común sobre la esclavitud, aceptando que sea justa, lícita y conste título legítimo[20]. Distingue entre esclavitud natural y legal, centrándose en la segunda, que analiza recurriendo a los títulos. Aborda la licitud de la compra de los africanos transportados por los portugueses. La descripción pone de manifiesto lo afianzada que estaba la institución en aquel continente, viéndose potenciada con la llegada de los portugueses. Estos compran los esclavos a un precio acordado de antemano, preocupándose solo de su enriquecimiento. De todos los agravios y excesos deduce que la situación no genera escrúpulos en ningún estamento[21]. No verá motivo de escrúpulo, pues seguidamente se pregunta por las guerras de los esclavos negros con los portugueses, considerando que no hay motivo de duda del título justo. Dará su parecer a cada uno de los títulos, convirtiéndose en lugar común para los autores posteriores.

Entiende que, por el delito de uno, no es lícito esclavizar a otros, ni siquiera de su familia. Pone de manifiesto cómo algunos delitos, en otros lugares, conducirían a galeras o penas más leves. Aunque no considera lícito el simple robo, se conformará con que los portugueses puedan comprar lícitamente a los que han sido condenados a muerte por hurtos leves. En relación a la compra-venta, considerará que tampoco es lícito vender a sus mujeres e hijos por capricho, con la salvedad del adulterio y la violación. Así, fuera de los esclavizados por guerra justa, el resto habían sido esclavizados injustamente y, en razón del derecho natural, era obligatorio devolverles su libertad, reparando, además, los daños co-

[19] Acerca de esta cuestión ver García Añoveros, 2000, pp. 307-329; Pena González, 2003, pp. 117-123.

[20] Ver Molina, *De iustitia et iure tractatus*, lib. I, tract. 2, disp. 32, col. 143.

[21] Ver Molina, *De iustitia et iure tractatus*, col. 153.

metidos[22]. Razonará, además, que todos los que compran esclavos de los infieles, deben tomar conocimiento que la mayoría lo son sin justo título. Al comprarlos sin indagar sobre el título de justa esclavitud, la causa o delito, pecan mortalmente. Por ello, siempre que tengan ocasión, han de buscar la verdad, quedando obligados a restituir al esclavo en la medida de la duda.

Responde a los que consideran que se hace un beneficio al esclavizarlos, atrayéndolos a la fe, manifestando que esta no puede ser justificación de la servidumbre. Tampoco considera aceptable que las autoridades, civiles y eclesiásticas, lo permitan. Distingue entre primera y segunda compra y, de esta última, deduce que todos los que compraron de buena fe a los mercaderes, o los poseen vendidos de aquellos que los habían poseído antes de buena fe, lo hacen lícitamente. Sin embargo, el que compró con duda está obligado a la restitución, puesto que no se puede retener a un esclavo cuando se tiene conciencia de que fue injustamente esclavizado. Molina habla como un teórico que aplica unos principios, manteniéndose al margen de la situación.

Diego de Avendaño, recorriendo el pensamiento de los autores propondrá unas conclusiones de corte oficialista: el negocio de la compra de esclavos en África, en su mayor parte, es ilícito, injusto y con obligación de restituir; los esclavos negros que son transportados por los mercaderes de África no es lícito comprarlos en las Indias y Europa; tampoco es lícito comprar de los mercaderes cualesquiera esclavos si existe sospecha acerca de la injusticia de su servidumbre. Por lo mismo, no es lícito comprar esclavos, aunque hubieran tenido varios dueños. Con todo ello, Avendaño considera que dicha compra se puede justificar «*de alguna manera*»[23]. Desarrolla siete razones con las que justificar su postura: porque algunos doctores, no siendo consecuentes con la doctrina que admiten, sostienen que dicha compra no es abiertamente condenable, pues al contrario la favorecen; porque es práctica común aceptada por todo el estado eclesiástico; porque el rey no solo lo permite, sino que compra y vende esclavos negros, cuyo ejemplo es seguido por sus vasallos; porque los obispos fulminan excomuniones contra los esclavos que roban, a instancia de sus amos, considerando que su derecho es legítimo; porque algunos opinan de los esclavos que han nacido para servir, no se les debe aplicar el derecho con mucha rigurosidad; porque son ne-

[22] Ver Molina, *De iustitia et iure tractatus*, disp. 34, núm. 6, col. 170.

[23] Ver Avendaño, *Thesaurus indicus*, vol. I, tit. 9, cap. 12, núm. 204, fol. 330.

cesarios para el sostenimiento de las repúblicas de las Indias; porque su traslado a las Indias no puede impedirse, pues los reyes tienen urgentes motivos para permitirlo y autorizarlo.

4. La demostración de los capuchinos

Resulta novedosa la distinción que Francisco José de Jaca hace entre *humanos derechos* y *católico-piadosos* entendiendo por tales aquellos que le vienen dados a todo hombre por su mismo ser de criatura, donde están reflejados todos los seres humanos sin distinción[24]. La razón de esta distinción la encuentra en el ser propio del hombre, tal y como plantea la teología judeo-cristiana, de un hombre que es imagen de Dios (*Génesis*, 1, 27). Distingue entre ley natural y ley de gracia, por lo que el hombre ha de mostrar eterno agradecimiento, también por medio de las relaciones humanas. Por ello, la esclavitud es fruto del pecado original y se opone a la naturaleza humana.

Entiende que el derecho de gentes fundamenta las relaciones entre las distintas comunidades e individuos y, a semejanza del derecho natural, se ha de estructurar como una doctrina que marque la ley y la justicia entre los hombres. Se cuestiona sobre quién ha probado que en las tierras de África existan guerras lícitas, ya que de ello no existe ningún testimonio objetivo[25]. Considera que no hay constancia válida que pruebe la licitud, mientras se constatan «enredos y testimonios falsos»[26]. Aun en el caso de que se diera guerra justa, las dificultades morales para el tráfico y venta de los esclavos no facilitarían el negocio a los asentistas.

Sostendrá que la compra es ilícita, no existiendo distinción alguna entre la primera y segunda. Como respuesta a los argumentos en contra afirma que en las compras no sirve razón de buena fe, entendiéndose que no hay tal en las transacciones, ya que si la hubiera, habría que averiguar la licitud de la compra y si se llegara a descubrir que esta era ilícita, el comprador estaría obligado a liberar y restituir. Al mismo tiempo, considera que no hay posibilidad de ignorancia en el comercio humano,

[24] «No tiene lugar la esclavitud, en los antedichos negros y sus originarios, principalmente por ser cristianos y de la Iglesia santa hijos». Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros*, I, núm 1.

[25] «¿Quién lo ha averiguado? ¿quién con testimonios auténticos lo ha expresado, declarado y de ello, en limpio ha tenido certeza?». Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros*, I, núm. 7, p. 9.

[26] Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros*, I, núm. 8, p. 10.

por lo que tampoco puede atentarse contra el derecho inalienable de la libertad. Para que la ignorancia fuera válida, esta debería ser invencible por el hombre, no pudiendo superarla con los medios que tiene a su alcance. La argumentación moral y jurídica permite mostrar cómo la servidumbre de los negros es injusta. Por ello, Jaca está convencido que los compradores pagan en sus vidas y en su descendencia los delitos cometidos. El argumento es inapelable: los negros y sus originarios son por naturaleza libres y, en razón de derecho, están exentos de toda servidumbre.

De manera parecida a Las Casas considera que los problemas de conciencia que tuvo en un principio dejan de ser tales para convertirse en una propuesta de fe, capaz de remover la estructura existente. Así, al afrontar los *derechos católicos*, el Evangelio ocupa un papel relevante. Presenta ya un corolario de lo que luego desarrollará: «No tiene lugar la esclavitud, en los antedichos negros y sus originarios, principalmente por ser cristianos y de la Iglesia santa hijos»[27]. Para aseverarlo aplicará la doctrina católica, que contaba teóricamente con argumentación suficiente, para declarar la esclavitud como una práctica ilícita[28].

La idea general que quiere defender es que no hay lugar para la esclavitud en el cristiano. Para ello sitúa los argumentos teológico-morales más consistentes. Comienza por la Escritura para luego ir desarrollando otros. Propone también el ejemplo de los naturales de Indias, que eran llevados a las minas de manera violenta, «como es común y consta»[29]; contra toda la legislación existente.

Considera la libertad como condición propia y peculiar del cristiano, por lo que se les ha de devolver para que se muestre, en su integridad, su ser de hijos de Dios y de su Iglesia. De esta manera, la condición del cristiano complementa la propia humana. Frente a la actitud general, en la que todos dan su opinión, califica que solo los jueces tienen autoridad, de tal suerte que respeta el orden socialmente establecido, tanto civil como eclesiástico, obligando para que se cumpla con la equidad y la justicia. Como consecuencia directa no puede tampoco recurrirse a la disculpa por medio de autoridades.

Entiende la restitución como un auténtico criterio de verificación, que ha de pasar por las normas existentes en el derecho. Expone, por

[27] Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros*, II, núm. 1, p. 19.

[28] Acerca de este tema, ver García Añoveros, 2000a.

[29] Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros*, II, núm. 6, p. 24.

último, las razones aducidas por Avendaño, ordenando los títulos desarrollados por él. No puede aceptar que el adverbio *aliqualiter*[30], con el que cierra Avendaño su argumentación, pueda servir para justificar todos los excesos.

Por su parte, Epifanio de Moirans delimita su intención en un corolario, a modo de prólogo[31]. Sigue el esquema clásico de argumentación analizando la validez de los títulos de servidumbre. A este fin desarrolla la argumentación en tres secciones sucesivas: los títulos de justa esclavitud, las disputas de los autores y la restitución y satisfacción.

Considera que la esclavitud, como muerte civil, no es justificable[32]. A partir del principio general deduce que pecan tanto los que esclavizan como los que los compran[33]. Se sigue que los africanos son esclavizados no solo contra el derecho positivo[34], sino también contra el de gentes. De igual manera, atacará el derecho de guerra[35]. Llegado a este punto, presenta una conclusión provisional de su reflexión:

> Se dan tres primeras conclusiones de derecho de gentes, de derecho natural divino y positivo, porque quienes no son esclavos no pueden venderse ni ser tenidos como tales sino que hay que restituirles su libertad y devolverles el precio de su trabajo, porque todo se sigue de modo necesario: 1. Nadie puede comprar o vender a ninguno de los esclavos de África, llamados negros; 2. Todos los que poseen a alguno de ellos, deben liberarlos bajo pena

[30] «¿Es pues posible, que a un *aliqualiter* reduzca una materia tan grave, de tanta entidad, de tanta injuria y agrabio? ¿es posible? Pregunto; o *totaliter,* ¿es lícito lo dicho o no? Si es lícito, ¿para qué *omnimode* se lo deja condenado? Si no es lícito, para qué *aliqualiter,* hace justificación, pues de ese *aliqualiter* al *omnimode* o *totaliter,* no hay menos distancia que el ser y deber ser bueno por todas partes, o ser todo malo, por solo un lado». Jaca, *Resolución sobre la libertad de los negros*, II, núm. 55, p. 64.

[31] «Para que la misericordia y la justicia con los esclavos preparen bienes, reconociendo el error, compensando las injurias, devolviendo la libertad a los negros, haciendo penitencia, reparando las injusticias y restituyendo lo substraído». Moirans, *Siervos libres*, núm. 1, p. 19.

[32] «Por autoridad privada, coger y hacer esclavo a un reo, ni nunca es lícito, por autoridad pública, hacer esclavo a un inocente, pues cada uno es libre por derecho natural y tiene derecho a su libertad de la que no se le puede privar sin pecado». Moirans, *Siervos libres*, núm. 29, p. 41.

[33] Moirans, *Siervos libres*, núm. 33, pp. 47-49.

[34] Ver Moirans, *Siervos libres*, núm. 36, p. 53.

[35] Ver Moirans, *Siervos libres*, núm. 49, p. 69.

> de condenación eterna; 3. Sus dueños, al liberarlos, deben restituirles sus servicios y pagarles su precio[36].

Disputa con los diversos autores y su justificación de la esclavitud. Comienza por constatar la falta de claridad en la compra, que considera un fraude que pone en peligro a infinidad de almas. Sostiene que, en caso de duda, es mejor restituir, frente a la argumentación clásica que consideraba la condición del poseedor[37]. Ataca a Molina y su probabilismo moral, cuando sostiene que, en razón del mal, es posible trasladar a los esclavos a Indias[38]. No aceptará tampoco la actitud de Avendaño, considerando su restricción mental como fruto de la encomienda[39].

Piensa que Avendaño quiere dejar una puerta abierta con la que justificar la dificultad del pecado, pudiendo

> excusar de algún modo a los Padres de la Compañía que tienen en las Indias tantos miles de esclavos contra la verdad, por la que luchó, y contra la justicia, por la que agonizó. Lo que no puede ser aprobado por los que sienten rectamente según verdad[40].

No aceptará tampoco el recurso al deber de vasallaje, que obligaría a seguir el ejemplo y el mandato de los que gobiernan, ya sea civil o canónicamente.

Se centra, por último, en la restitución viéndola como consecuencia directa de la libertad de los siervos. Sin esta, la manumisión no sería total. Los europeos están obligados a restituir todo lo que adquirieron

[36] Moirans, *Siervos libres*, núm. 56, p. 81.

[37] Ver In VI. 5, 12, 65. Seguidamente cuestiona toda la justificación de la venta de los propios hijos de donde deduce que, «sin caridad no aprovecha nada el Evangelio», por lo que concluirá negando la posibilidad de la propia venta o la de los hijos. Moirans, *Siervos libres*, núm. 72, p. 109.

[38] «Aunque parezca convincente que muchos esclavos de aquellas regiones fueron sometidos injustamente a esclavitud, sin embargo, no es convincente sobre todos y, por lo mismo, no es aplicable a cada uno en singular». Moirans, *Siervos libres*, núm. 82, p. 125.

[39] «Los españoles entraron con buen título, pero una vez plantados y habiendo echado las raíces de la ambición, entonces descartado el título y arrojadas por la borda todas las leyes divinas, pontificias, humanas —al igual que las naturales— y pospuestos todos los escrúpulos, reducen a esclavitud a los indios, los someten a tributo, los fuerzan a extraer metales, los toman, los roban, los venden, entran en sus tierras para perpetrar latrocinios y asesinatos de hombres, al igual que servidumbres». Moirans, *Siervos libres*, núm. 91, p. 141.

[40] Moirans, *Siervos libres*, núm. 113, p. 171.

por medio de los negros[41]. El primer paso es devolverles su libertad. Asumiendo, incluso, la pérdida de los bienes. Como consecuencia, deduce la obligatoriedad de liberar a los negros y restituirles el precio de sus trabajos, devolviendo aquello que el amo no hubiera percibido para sí, de no haber conservado al esclavo en su poder y a su servicio. Esta restitución tendrá carácter integral, sin que se sitúe a favor del poseedor el largo tiempo transcurrido. Por ello, aun no teniendo esclavos estarían igualmente obligados.

5. A modo de conclusión

Se colige que la argumentación utilizada en la defensa de los naturales, por una parte, o de los africanos, por otra, responden a lugares comunes que tienen su origen en el Derecho romano y que, por medio del canónico y la Teología moral fueron asimilados como principios básicos y sustanciales en la defensa del individuo. Era una argumentación escolástico-tomista, pero sustentada en la Tradición y en la Biblia, como pilares básicos de la Teología católica. Precisamente por ello la referencia a textos de la Escritura o a los Santos Padres resulta coincidente en muchos casos, no tratándose de que unos copien a los otros, sino que todos se están basando en el mismo ámbito de argumentación, acentuando aquello que consideran que les puede resultar más oportuno en cada momento.

Es normal que no encontremos en ellos muchas novedades sino, más bien, frecuentes coincidencias que han de ser explicadas desde ese intento de fidelidad a la fe que han profesado y a la que han entregado su vida. Todos ellos, por otra parte, muestran una profunda preocupación no solo por el trato físico, sino también por la salvación eterna, argumento frecuentemente olvidado. Incluso, si nos fijamos en los métodos coercitivos utilizados, son coincidentes y tienen su punto más significativo en la negativa a impartir los sacramentos, lo que muestra una vez más preocupación por la salvación de los criollos y castellanos.

[41] «Están obligados a restituir todo lo que adquirieron por medio de los negros. Pero, como si les restituyera todo lo que tienen en Indias, se reducirían todos a la pobreza, comenzaré por lo que hay que restituir por necesidad de salud, a saber, la libertad y el precio de sus trabajos. Porque la libertad es de derecho natural y bien de orden superior a todos sus bienes, después de la vida, ya que tras la muerte, la esclavitud es un mal pésimo». Moirans, *Siervos libres*, núm. 121, p. 183.

6. Bibliografía

America pontificia. 1, Primi saeculi evangelizationis (1493-1592): documenta pontificia ex registris et minutis praesertim in Archivio segreto vaticano existentibus, ed. Joseph Metzler, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1991.

Avendaño, Diego de, *Thesaurus indicus*, Antuerpiae, apud Iacobum Meursium, 1668.

Bettetini, Andrea, *La «restitutio in integrum» processuale nel diritto canonico. Profili storico-dogmatici*, Padova, CEDAM, 1994.

Carlos V, «Nuevas leyes y ordenanzas para la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios», en Juan de la Peña, *De Bello contra Insulanos. Intervención de España en América. II, Escuela española de la paz. Segunda generación, 1560-1585: Posición de la Corona*, Madrid, CSIC, 1982, pp. 102-119.

Cedulario Indiano de Diego de Encinas [1596], Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1945-1946.

Cervenca, Giuliano, *Studi vari sulla «restitutio in integrum»*, Milano, A. Giuffrè, 1965.

Corpus Iuris Canonici [1879], ed. Aemilius Friedberg, Graz, Akademische Druck, 1959.

García Añoveros, Jesús María, *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y a los negros africanos*, Madrid, CSIC, 2000a.

— «Luis de Molina y la esclavitud de los negros africanos en el siglo XVI. Principios doctrinales y conclusiones», *Revista de Indias*, 60, 2000b, pp. 307-329.

García y García, Antonio, *Beneficios y clérigos patrimoniales en Castilla*, Catanzaro, Rubbettino, 1998.

Jaca, Francisco José de, *Resolución sobre la libertad de los negros y sus originarios, en estado de paganos y después ya cristianos. La primera condena de la esclavitud en el pensamiento hispano* [1681], ed. M.A. Pena González, Madrid, CSIC, 2002.

Klein, Herbert S., Vinson III, B., *African Slavery in Latin American and the Caribbean*, New York, Oxford University Press, 2007, 2ª ed.

Las Casas, Bartolomé de, «Aquí se contienen unos avisos y reglas para los confesores que oyeren confesiones de los españoles…», en *Obras completas. X. Tratados de 1552*, Madrid, Alianza Editorial, 1992a, pp. 367-388.

— «Tratado sobre los indios que se han hecho esclavos [1552]», en *Obras completas. X. Tratados de 1552*, Madrid, Alianza Editorial, 1992b, pp. 217-284.

Moirans, Epifanio de, *Siervos libres. Una propuesta antiesclavista a finales del siglo XVII* [1681], ed. Miguel Anxo Pena González, Madrid, CSIC, 2007.

Molina, Luis, *De iustitia et iure tractatus*, Venetiis, apud Sessas, 1611.

Molteni Mastai Ferretti, Gabriele, *L'amministrazione dei benefici ecclesiastici. Autonomia della Chiesa e intervento dello Stato*, Milano, A. Giuffrè, 1974.

Pena González, Miguel Anxo, *Francisco José de Jaca. La primera propuesta abolicionista de la esclavitud en el pensamiento hispano*, Salamanca, UPSA, 2003.

Pensar Europa desde América. Un acontecimiento que cambió el mundo, coords. Felicísimo Martínez, Reyes Mate y Marcos R. Ruiz, Barcelona, Anthropos, 2012.

Quenum, Alphonse, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*, Paris, Karthala, 2008.

Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias [1791], Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1998.

Reina, Víctor de, *El sistema beneficial*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1965.

Soto, Domingo de, *De iustitia et iure libri decem*, Salmanticae, excudebat Ioannes Baptista a Terranova, 1569.

Tardieu, Jean-Pierre, *Le destin des Noirs aux Indes de Castille XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, L'Harmattan, 1984.

Vitoria, Francisco de, «Carta del maestro fray Francisco de Vitoria acerca de los esclavos con que trafican los portugueses, y sobre el proceder de los escribanos», *Anuario de la Asociación Francisco de Vitoria*, 3, 1930-1931, pp. 38-40.

Zavala, Silvio, *La encomienda indiana*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1935.

— *De encomienda y propiedad territorial*, México, Antigua Librería Robredo de José Porrúa e Hijos, 1940.

CERDOS EN EL PARAÍSO: LA INFLUENCIA DE LA FILOSOFÍA EPICÚREA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL MITO DEL 'BUEN SALVAJE'

Dr. Bernat Castany Prado
Universidad de Barcelona

Epicuri de grege porcum
Horacio, *Epístola* IV

Es tanto lo que se ha dicho acerca del motivo del 'buen salvaje' que *a priori* no solo parece imposible conocer, conectar y ordenar los distintos enfoques y teorías que han tratado de dar cuenta de él, sino también añadir algo nuevo a todo lo que ya se ha pensado al respecto. Sin embargo, un breve repaso a las distintas teorías acerca de la génesis y función de dicho motivo revela un importante déficit teórico que deja sin tematizar la influencia que las filosofías helenísticas, especialmente el escepticismo, el cinismo y el epicureísmo, ejercieron, principalmente a partir del siglo XV, en la conformación de nuestro modo de concebir al indígena americano. Por razones de espacio, nos limitaremos a estudiar la influencia de la filosofía epicúrea en la configuración de la idea occidental de 'buen salvaje'.

Empecemos señalando que el epicureísmo ha sido quizás la doctrina más calumniada de toda la historia del pensamiento. Baste como prueba el hecho de que, tras dos milenios de ataques y descuidos, no conservemos, de los más de trescientos libros que se considera que escribió Epicuro, más que cuatro breves epístolas y unas pocas máximas. Por otra parte, aunque al parecer el primero en asociar a Epicuro con un cerdo fue el filósofo griego y poeta satírico Timón de Fliunte, en el siglo IV

a.C.[1], dicha imagen no se popularizó hasta tres siglos más tarde, cuando en su cuarta *Epístola* Horacio se describa como un «*Epicuri de grege porcum*», esto es, como un «cerdo de la piara de Epicuro». De este modo, el epicureísmo se apropiará provocativamente de lo que, en un principio, era una calumnia, y prodigará cerdos votivos en los principales centros epicúreos como, por ejemplo, las ruinas de Boscoreale o en la Villa Pisón, que Horacio frecuentó, en Herculano, donde se encontrarán estatuillas que representan cerdos en cubiletes de plata[2].

Dejando a un lado la epístola *En defensa de los epicúreos frente a los estoicos, académicos y peripatéticos,* de Cosimo Raimondi de Cremona, la primera obra renacentista importante de recuperación del epicureísmo es el *De voluptate et summo bono* (1431)*,* en la que Lorenzo Valla propuso la búsqueda de un cristianismo epicúreo o hedonista, liberado del dolorismo, el culpabilismo y el ascetismo propios del cristianismo medieval.

Recogerá el testigo Erasmo, quien convertirá dicha propuesta en un proyecto ideológico[3], llegando a afirmar, en el último de sus *Colloquia,* el número 56, titulado *El epicúreo* (1533), que «la culminación del desprendimiento epicúreo es el cristianismo» y que Cristo no fue un hombre «triste y melancólico», sino una persona dichosa y tranquila, de modo que «no hay mayor epicúreo que el buen cristiano»[4].

[1] Un antecedente de esta tradición se halla en el *Timeo* de Platón, donde se afirma, siguiendo el neopitagorismo, que las almas condenadas se reencarnarán en un animal intemperante, ignorante y apegado a lo terreno como es el cerdo. Continúa dicha tradición de pensamiento mágico Gregorio de Nisa, quien asocia al cerdo al materialismo por su incapacidad para levantar la cabeza y contemplar el cielo.

[2] Onfray, 2008, t. I, p. 176. Resulta importante, para comprender la dignificación epicúrea del indígena americano en cuanto animal sabio, tener en cuenta que el cerdo con el que se identifican los epicúreos no pertenece a la raza de cerdos obesos e impedidos, creada artificialmente durante la segunda mitad del siglo XX para producir carne en cantidades industriales, sino, antes bien, a una raza de cerdos pequeños, fibrosos e hirsutos a los que se sacaba a pastar al monte y que debían parecerse mucho a los jabalíes (Baratay, 2012). Si tenemos esto en cuenta comprenderemos que el epicúreo se equiparase con este tipo de animal, al considerarlo superior al hombre en virtud de su vida natural, frugal, libre y despreocupada, que es precisamente el modo en como los pensadores renacentistas, influidos en parte por el epicureísmo, verán al indígena americano. Es en este sentido que debe entenderse el título de este artículo.

[3] Innocenti, 1975, p. 77.

[4] Erasmo, «El epicúreo», *Coloquios*, p. 584. El «epicureísmo cristiano» ha sido estudiado, entre otros, por Rico, 1993, Márquez Villanueva, 1975, pp. 105-110 y 147-179; Onfray, 2007; o Bataillon, 1950.

La influencia de Erasmo en la llamada 'conquista espiritual' del Nuevo Mundo fue tan decisiva que sorprende que ningún cronista anterior a la Contrarreforma, durante la cual el erasmismo cayó en desgracia, considerase como un hecho providencial que este fuese ordenado sacerdote en 1492. Recordemos, por ejemplo, el erasmismo de fray Juan de Zumárraga, primer obispo de México, cuya *Doctrina breve* (1547) está llena de alusiones al *Enchiridion* y a la *Paraclesis* de Erasmo[5]; el de Vasco de Quiroga, oidor de la segunda Audiencia de México y luego obispo de Michoacán; o el del mismísimo Bartolomé de las Casas.

Otra figura fundamental en el proceso de idealización del indígena americano fue Thomas More, quien, vistas sus afinidades con Erasmo, no es extraño que se adscribiese a su proyecto de construcción de un cristianismo epicúreo, llegándole a dar una proyección política en su *Utopía* (1516). Ciertamente, la sociedad ideal propuesta por More nos recuerda mucho al Jardín de Epicuro en su voluntad por conseguir una vida placentera en la que domine el cultivo de la amistad, la conversación filosófica y una administración sana y equilibrada de los goces físicos y espirituales. Todas estas ideas influyeron necesariamente en fray Juan de Zumárraga, quien poseía un ejemplar de la *Utopía* de Thomas More (edición de Bruselas de 1518), y cuyas anotaciones al margen nos indican que compartía su humanismo en lo que respecta a numerosos temas. Ahora sabemos que esas anotaciones, que nos indican que compartía las posturas de More respecto de la búsqueda de la felicidad o de la negación de la propiedad, son, a su vez, coincidencias con una reformulación epicúrea tanto del cristianismo como de la concepción misma de la sociedad.

También Vasco de Quiroga poseyó un ejemplar de la *Utopía* (edición de Lovaina de 1516), que conservamos anotada «profusamente de su puño y letra»[6]; concibió sus pueblos-hospitales siguiendo como modelo la sociedad perfecta descrita por el Canciller; y en su *Información en derecho* sueña con recuperar en el Nuevo Mundo un cristianismo primitivo relacionado directamente con el cristianismo epicúreo de Erasmo[7], para

[5] Martín Hernández, 1992. Cabe señalar que frente a José Almoina (1935 y 1951) o Pedro Enríquez Ureña (1935), que sostienen el erasmismo de Zumárraga, autores como Carreño (1948) y Adeva (1990) lo niegan.

[6] Martín Hernández, 1992, p. 56.

[7] Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, p. 239.

luego evocar las descripciones de la vida utópica que realizaron dos autores de impronta epicúrea como fueron Luciano y More.

Tan o más influyente que el epicureísmo de Erasmo y de More en el modo en como la Europa renacentista se enfrentó a la cuestión del indígena americano fue la influencia de la poesía grecolatina, de fuerte impronta epicúrea. Ciertamente, el tópico horaciano del *carpe diem* no deja de ser una exhortación epicúrea a gozar del momento sin dejar que la ansiedad y el miedo perturben la serenidad o ataraxia que el epicureísmo nos enseña a alcanzar; y lo mismo sucede con el tópico del *locus amoenus,* que aparece tanto en las *Bucólicas* de Virgilio como en el *Arte poética* de Horacio, que no solo evoca un lugar agradable, sino también ese lugar de edificación de la libertad y la serenidad que simbolizaba el Jardín para los epicúreos.

Baste como prueba de la importancia de estos poetas epicúreos el hecho de que uno de los documentos más influyentes en la conceptualización del indígena americano como es la «Carta a Luis de Santángel», más que una descripción real de los lugares visitados por Colón, sea una proyección literaria en la que confluyen motivos literarios como el *locus amoenus*, el bucolismo y la Edad de Oro. De ahí en adelante, prácticamente todos los escritos que hablen sobre el indígena americano acusarán la influencia literaria de unos autores que, como acabamos de señalar, se adscribían a la tradición epicúrea.

Otro de los grandes protagonistas renacentistas en la conformación del mito del ‘buen salvaje’ será Michel de Montaigne, cuya moral es claramente epicúrea, si bien en lo que respecta a la física se adscribe más bien al escepticismo pirrónico, con el objetivo de salvaguardar o su fe o su cabeza. Así, en su ensayo «De la experiencia» nos muestra de qué manera practica en su vida cotidiana esa ciencia de la administración del goce que es la culminación del epicureísmo; mientras que en «De los caníbales» idealiza a los indígenas por considerar que «guardan vigorosas y vivas las propiedades y virtudes naturales, que son las verdaderas y útiles, las cuales [los europeos] hemos bastardeado» para acomodarlas «al placer de nuestro gusto corrompido»[8].

Por otra parte, empieza a existir consenso crítico acerca de la influencia de Epicuro en el movimiento ilustrado[9]. Véase como ejemplo el papel que dicha filosofía ejerció en la formación del pensamiento

[8] Montaigne, *Ensayos*, I, xxx.
[9] Leddy y Lifschitz (eds.), 2009 y Blom, 2012, p. 265.

y la obra de Diderot[10]. Precisamente, una de sus obras más importantes en la reformulación moderna del mito del 'buen salvaje', como es su «Suplemento al Viaje de Bougainville», vehicula numerosos motivos epicúreos como son el rechazo de los «bienes imaginarios», las «necesidades artificiales» y las «virtudes quiméricas tras las que se afana el hombre civilizado» junto con el elogio del indígena, en este caso tahitiano, por saber limitarse, como recomendaba Epicuro, a los deseos naturales y necesarios que circunscriben «el estrecho límite de la necesidad»[11].

Por su parte, Rousseau admitió que la idea central de su *Discurso sobre las artes y las ciencias* se la debía a Diderot, quien le había aconsejado, algo frívolamente, que llevase la contraria al dogma ilustrado progresista para llamar la atención, sin sospechar que Rousseau acabaría convirtiendo «ese principio en la fuerza motriz» de toda su obra[12]. Ciertamente, tanto el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres* (1755) como el *Emilio* (1762) o *El contrato social* (1762), que fueron fundamentales en la reformulación moderna del mito del 'buen salvaje'[13], no hacen más que desarrollar esta intuición inicial, de raigambre epicúrea, que considera que la civilización aparta a los hombres de la vida natural, condenándolos a la decadencia y la infelicidad[14].

Dejemos aquí este breve repaso de la influencia epicúrea en algunos de los escritores y pensadores que más influyeron en el proceso de configuración del mito del 'buen salvaje' para pasar a estudiar de qué modo algunos de los motivos principales de la doctrina epicúrea fueron incorporados, junto con otros motivos procedentes de otras tradiciones, en la caracterización de dicho 'personaje'.

Comencemos recordando que, por lo menos hasta el siglo XVII, los autores que llevaron a cabo dicho proceso de idealización del indígena americano dejaron de lado la física epicúrea, por considerarla incompatible con la teología cristiana. Lo cierto es que el atomismo materialista de los epicúreos implicaba la negación de la inmortalidad del alma, así como la negación de toda trascendencia, lo que dejaba vía libre al ateísmo. Con todo, el hecho de que, en un principio, el epicureísmo postulase la existencia de dioses materiales que viven en los intermun-

[10] Schmidt, 1982 y Quintili, 2000.
[11] Diderot, «Suplemento al viaje de Bougainville», p. 170.
[12] Blom, 2012, p. 386.
[13] Tollinchi, 1990, p. 480.
[14] Onfray, 2008, t. I, p. 196.

dos, aunque fuesen indiferentes e inofensivos respecto de las plegarias, virtudes y pecados de los hombres, permitió un cierto margen de compatibilización con el cristianismo.

Vamos a centrarnos, pues, en la influencia que la parte moral de la doctrina epicúrea pudo tener en la configuración del mito del 'buen salvaje'. Para empezar, las críticas del epicureísmo a los excesos de la civilización, así como su exaltación del escenario y los protagonistas de una vida natural, fueron tan importantes para la idealización del indígena como los motivos cristianos del paraíso o la tradición grecolatina de la Edad de Oro, de la que, por otra parte, como señalamos más arriba, se apropiaron autores de tendencia epicúrea tan influyentes como Ovidio, Horacio o Lucrecio.

El rechazo epicúreo a los excesos de la civilización dará lugar a una constante retórica en la concepción del 'buen salvaje' como es la descripción negativa de su superioridad moral respecto del hombre europeo. Desde Colón a Montaigne, pasando por Vasco de Quiroga o Las Casas, el indígena es concebido no como un ser lleno de virtudes, sino, antes bien, carente de vicios como, por ejemplo, la codicia, la envidia, la hipocresía o la traición, por vivir en una sociedad que prescinde felizmente de magistrados, alguaciles, policías, capataces, criados, leyes o propiedad privada[15].

Pero el epicureísmo también posibilita una concepción positiva de la superioridad moral del indígena, pues le concede esa 'prudencia' o '*phronesis*' que Epicuro había redefinido como la capacidad de elegir y ordenar los placeres de tal modo que el sufrimiento sea reducido al mínimo natural e inevitable. Ciertamente, en muchas evocaciones del 'buen salvaje', el indígena es presentado también como un ser que sabe, de forma instintiva, limitarse, tal y como aconsejaba Epicuro, a los deseos naturales y necesarios (la sed, el hambre, el abrigo), prescindiendo de los deseos no naturales y no necesarios (los honores, las riquezas, el poder), que son meros productos humanos, tan vanos como perturbadores.

Así, cuando Vasco de Quiroga celebre que los indígenas sean gente «sin soberbia, ambición, ni codicia alguna», que vive «en tanta libertad de ánimos, con menosprecio y descuido de los atavíos y pompas de este nuestro en este infelice siglo»[16], no está evocando solo el cristianismo primitivo o la simplicidad de la Edad de Oro —tópico que, como he-

[15] Bakewell, 2011, p. 208.

[16] Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, p. 271.

mos dicho, el epicureísmo se apropió—, sino, antes bien, virtudes epicúreas como son la autarquía o autosuficiencia, la ataraxia o imperturbabilidad, el ascetismo hedonista y la crítica de los excesos de la civilización.

El indígena es sistemáticamente representado como alguien desprendido y generoso que no le da importancia al dinero, hecho que le libera de las ansiedades que provoca el deseo de conseguirlo y conservarlo. Así, frente al europeo, acerca del cual los epicúreos debían sacar a colación las siguientes *Máximas áureas* de su maestro: «nada es suficiente para quien lo suficiente es poco» o «el que no considera lo que tiene como la riqueza más grande, es desdichado, aunque sea dueño del mundo», el 'buen salvaje' sabe, como recomienda Epicuro, hacerse rico no aumentando sus bienes, sino disminuyendo su codicia.

Pero el 'buen salvaje' no solo está exento de la codicia que corroe la civilización, en general, y la civilización europea, en particular, sino que también está libre de cualquier otro tipo de ambición. Ciertamente, el indígena encarna el tópico del *beatus ille*, cuya fuente fundamental durante el Renacimiento fue, precisamente, la obra de Horacio[17], un poeta de corte epicúreo afín al círculo de la Campania. Tal es el caso, por ejemplo, del ensayo «De los caníbales», de Montaigne, donde se nos presenta a un jefe o rey indígena que no siente demasiado interés por serlo, ni goza por ello de más privilegios que el de ser el primero en entrar en las batallas. Recordemos, asimismo, a fray Julián Garcés, primer obispo de Tlaxcala, que estuvo fuertemente influido por el humanismo erasmista, de impronta epicúrea[18].

Pero no es solo la indiferencia respecto de los deseos no naturales la que le otorga una vida feliz al indígena, sino también su indiferencia respecto de los miedos que tienen sumido al hombre europeo, por haberse apartado de la dulce guía natural, en una vida angustiada y melancólica. Recordemos que la filosofía de Epicuro fue condensada por Filodemo de Gadara bajo la imagen del tetrafármaco o medicina compuesta por cuatro ingredientes, cada uno de los cuales nos debía liberar de cada uno de los cuatro miedos que más habitualmente atormentan al hombre 'civilizado', esto es, el miedo a los dioses, el miedo a la muerte, el miedo al dolor y el miedo al fracaso en la búsqueda del bien y la felicidad.

En lo que respecta al miedo a los dioses, aunque el 'buen salvaje' no será representado como un ateo, ni siquiera como alguien que entiende

[17] Horacio, *Epodos*, II,1.
[18] Lobato, 1988.

que los dioses son indiferentes e inofensivos respecto de los hombres, sí se entenderá que no tiene una vivencia atemorizada de la religión, sino que, simplemente, sigue de forma instintiva las leyes naturales, con su sistema inmanente y proporcionado de recompensas y castigos.

El 'buen salvaje' también estaría libre del miedo a la muerte, puesto que, como el sabio epicúreo, sabe gozar del momento, sin dejar que la idea de la muerte lo oscurezca. La idea epicúrea de que no debemos temer a la muerte, ni a sus sucedáneos, el olvido, la tristeza o el dolor, porque «mientras existimos, ella no existe y cuando existe la muerte, entonces, no existimos nosotros», será condensada por el epicúreo Horacio en su «*carpe diem quam minimum credula postero*», esto es, «coge el día y no te ocupes en absoluto de lo posterior»[19] y por Ausonio, quien en su poema *Collige, virgo, rosas* exhorta a la inscripción en el *kairós* o 'instante propicio', desatendiendo a la culpa y a la nostalgia, en lo que respecta al pasado, y al miedo y la esperanza, en lo que respecta al futuro.

Por otra parte, del mismo modo que en ensayos como «De la experiencia» Montaigne elogia el modo en que los campesinos saben dejarse llevar dulcemente por la naturaleza a la hora de enfrentarse a la enfermedad y a la muerte, es de esperar que este y otros muchos autores renacentistas idealizasen también a los indígenas a este respecto. Los indígenas sabrían escuchar su cuerpo que, con esa pequeña muerte que es el sueño, les enseña que cuando mueran no sufrirán; y con ese imperceptible desgaste que es el envejecimiento, les acerca dulcemente a una muerte que reciben con la misma naturalidad con la que el hombre cansado recibe el reposo.

Lo mismo le sucede al 'buen salvaje' con el temor al dolor o al fracaso en la búsqueda de la felicidad, que son los otros dos terrores a los que se opone el tetrafármaco epicúreo, ya que no aumenta el dolor o el fracaso avanzándose con la imaginación, sino que se enfrenta a ellos cuando llegan, ayudado por la entereza a la que le ha preparado su vida sana, dura y frugal.

Así, pues, esta indiferencia respecto de los deseos no naturales y no necesarios, característicos de la acelerada y ansiosa vida civilizada, y esta capacidad para circunscribirse al momento, que los libra de los cuatro miedos fundamentales, convierten al 'buen salvaje' en un sabio epicúreo, poseedor de una felicidad entendida en términos de ataraxia o imperturbabilidad y de autarquía o autosuficiencia.

[19] Horacio, *Odas*, I, 11.

Esta felicidad, que exige distancia respecto de los lujos y ansiedades de la vida civilizada, tiene como lugar ideal la naturaleza misma, o su versión domesticada, representada por el famoso Jardín que Epicuro construyó a las afueras de Atenas, en el que él y sus discípulos seguían una vida frugal y tranquila dedicada a la amistad y la conversación filosófica en contacto con la naturaleza. Como indicamos más arriba, el Jardín de Epicuro acabará dando lugar a tópicos como el del *locus amoenus*, tan importante durante el Renacimiento. Esto no es baladí ya que, desde Colón hasta Gauguin, el 'buen salvaje' será presentado como el habitante de un *locus amoenus* que a pesar de haber sido retorizado y desustanciado de su significado original conserva todavía la esencia del mensaje epicúreo, esto es, el rechazo de los excesos de la civilización y la idealización de una vida natural, feliz, libre y despreocupada.

Tanto por ser concebido como una posesión que nos acaba poseyendo, como por ser fuente de preocupaciones y ansiedad, el epicureísmo rechazará también el deseo desmedido de conocimiento, llegando a adscribirse a la corriente de la *morofilia* o «exaltación de la ignorancia o estupidez» que hallará, tras entremezclarse con tradiciones cristianas como la teología apofática o negativa, la 'docta ignorancia' de Nicolás de Cusa o el elogio de la simplicidad de Francisco de Asís y, posteriormente, de algunos movimientos reformados, una de sus máximas realizaciones en el *Elogio de la locura* de Erasmo. Para empezar, esta tradición morofílica, en la que se articulaban perfectamente la gnoseología escéptica fideísta con la ética epicúrea, permitió que el hombre del Renacimiento viese en el indígena un ser idóneo para ser cristianizado, por no estar estropeado por dogmas, especulaciones y herejías.

Pero además de sentar las bases de una concepción de la ignorancia indígena como *praeparatio evangelica*, la morofilia epicúrea permitió a los hombres del Renacimiento absolver u obviar el hecho de que las culturas indígenas no supiesen leer ni escribir, por lo menos del mismo modo que ellos, que desconociesen las lenguas de cultura o que ignorasen numerosos conocimientos filosóficos y técnicos, 'ventajas' que, según los epicúreos, no habían aumentado, sino antes bien disminuido la felicidad de los europeos.

Sin llegar al radicalismo de los cínicos, cuya influencia en la conformación del mito del 'buen salvaje' estudiamos en otro artículo de pronta publicación, la morofilia epicúrea flirteó con la teriofilia o animalismo, que afirmaba que, por ser más naturales, los animales eran superiores a

los hombres[20]. Ciertamente, los epicúreos consideran que el sabio debe, desatendiendo las sirenas de la cultura, escuchar a la naturaleza, que le muestra el modelo perfecto de felicidad y de placer. La naturaleza puede ser escuchada tanto en nuestro cuerpo, que si no ha sido degradado por la civilización nos señala los ritmos y objetivos adecuados para vivir bien, como en los animales, que tienen esa *phronesis* o 'prudencia' que les permite elegir y ordenar los placeres, minimizando los dolores y que no viven atormentados por los miedos que persiguen a los hombres, por todo lo cual viven de una forma tranquila, autárquica y feliz.

En un momento en el que todavía se debatía acerca de la naturaleza humana o animal del indígena, la teriofilia supuso una perspectiva importante para la transformación del indígena en 'buen salvaje', puesto que no solo excusaba su presunto déficit civilizatorio presentándolo como un 'hombre natural', sino que lo redimía incluso de su supuesto déficit humano, convirtiéndolo en un 'animal sabio', con *phronesis*, vicario de la naturaleza en la tierra y guía de los hombres en su recuperación de una vida natural y plena.

Asimismo, el antiprogresismo epicúreo, ya sea en su versión más moderada, como es el naturalismo, ya sea en su versión más radical, como es la teriofilia, ofrecía a aquellos que supieron asimilarlo un punto de vista privilegiado a la hora de enfrentarse a la variedad de culturas. Como indica Josep Fontana en *Europa ante el espejo,* los humanistas organizaron la diversidad de culturas de las que tuvieron noticia durante estos siglos en clasificaciones no jerárquicas y estáticas desde un punto de vista histórico, ya que no suponían que unas culturas eran superiores o más evolucionadas que otras, sino que las consideraban todas distintas de una forma inconmensurable e insecuenciable[21]. Este relativismo radical, que caracteriza, por ejemplo, la obra de Montaigne o de Montesquieu, y que luego fue sustituido por esquemas históricos dinámicos que jerarquizaban las culturas en función de su mayor o menor nivel de 'desarrollo', no veía el desconocimiento, por parte de los indígenas, de ciertas técnicas o conocimientos como una carencia, sino, simplemente, como una especificidad. Dicha doctrina antiprogresista, que el epicureísmo compartía con el cinismo y, en parte, con el escepticismo, era un presupuesto fundamental en el proceso de idealización del indígena en tanto que 'buen salvaje'.

[20] Boas, 1966.
[21] Fontana, 2000, pp. 120-122.

Como sugeríamos más arriba, en virtud de la reformulación cristiana del epicureísmo que realizaron, entre otros, Lorenzo Valla, Erasmo o Montaigne, dicha doctrina no solo permitió presentar al indígena como un 'hombre natural' o un 'animal sabio', sino también como un 'cristiano primitivo'. Ya San Pablo «consideraba a los epicúreos como un campo bien preparado para recibir la predicación del cristianismo»[22]; y uno de los estudiosos más importantes del epicureísmo considera que, en su momento, el epicureísmo supuso un paso fundamental en el salto de la filosofía griega al cristianismo[23].

Así, pues, al leer los elogios que realiza Vasco de Quiroga del «descuido y menosprecio de estas pompas, faustos de nuestro mundo y de otras pasiones del ánima» que presentan los indígenas y que los hacen candidatos ideales «para ser perfectos y verdaderos cristianos»[24], no solo resuena la tradición ascética cristiana, sino también la tradición epicúrea, aunque sea en la versión cristianizada que realizaron humanistas tan influyentes como Erasmo o More.

Conclusión

El objetivo de este trabajo no era investigar de manera exhaustiva la influencia epicúrea en aquellos autores y escritos que contribuyeron de forma decisiva a la idealización de los indígenas americanos en tanto que 'buenos salvajes', sino, simplemente, abrir un nuevo campo de estudio. Soy consciente de que hace falta un estudio empírico de los textos, si bien creo haber dado argumentos suficientes, como por ejemplo la importancia del epicureísmo en la cultura renacentista, en general, y en autores muy influyentes en los protagonistas de la conquista espiritual del Nuevo Mundo, en particular, como para justificar la pertinencia de dicho trabajo.

Bibliografía

Adeva, Ildefonso, «Observaciones al supuesto erasmismo de fray Juan de Zumárraga», en *Evangelización y teología en América (siglo XVI),* ed. Josep Ignasi Saranyana, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1990, pp. 811-845.

Almoina, José, «El erasmismo de Zumárraga», *Filosofía y letras,* 15, 1948, pp. 93-127.

[22] Márquez Villanueva, 1975, p. 208.

[23] De Witt, 1964, p. 337.

[24] Vasco de Quiroga, *Información en derecho*, p. 270.

— «Introducción» a fray Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve,* México, Jus, 1951, pp. XL-L.

Bakewell, Sarah, *Cómo vivir o Una vida con Montaigne,* Barcelona, Ariel, 2011.

Baratay, Eric, *Le point de vue animal: Une autre version de l'histoire,* Paris, Éditions du Seuil, 2012.

Bataillon, Marcel, *Erasmo y España,* México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1950.

Blom, Philipp, *Gente peligrosa. El radicalismo olvidado de la Ilustración europea,* Barcelona, Anagrama, 2012.

Boas, George, *The happy beast. In french thought of the seventeenth century,* Nueva York, Octagon Books, 1966.

Carreño, Alberto María, «Los libros de fray Juan de Zumárraga», *Abside,* 4, 1948, pp. 427-450.

De Witt, Norman Wentworth, *Epicurus and his Philosophy,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1964.

Diderot, Denis, «Suplemento al viaje de Bougainville», *Cuentos*, Pontevedra, Ellago Ediciones, 2009, pp. 161-198.

Erasmo de Rotterdam, *Coloquios,* traducción de Pedro Rodríguez Santidrián, Madrid, Austral, 2001.

Fontana, Josep, *Europa ante el espejo*, Barcelona, Biblioteca de Bolsillo, 2000.

Henríquez Ureña, Pedro, «Erasmistas en el Nuevo Mundo», suplemento literario de *La Nación*, Buenos Aires, 8 de diciembre de 1935.

Innocenti, Piero, *Epicuro,* Florencia, La Nuova, 1975.

Lobato, Abelardo, «El obispo Garcés, O. P. y la bula Sublimis Deus», en *Los dominicos y el Nuevo Mundo*, Madrid, Deimos, 1988, pp. 739-796.

Márquez Villanueva, Francisco, «El epicureísmo cristiano», en *Personajes y temas del Quijote*, Taurus, Madrid, 1975, pp. 147-179.

Martín Hernández, Francisco, «Nueva sociedad y nueva iglesia en el nacimiento de América», en *La primera evangelización de América. Contexto y claves de interpretación,* ed. Dionisio Borobio, Salamanca, Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos Juan XXIII, 1992, pp. 45-84.

Montaigne, Michel de, *Ensayos,* Madrid, Cátedra, 2000.

More, Thomas, *Utopía,* en Moro, Campanella y Bacon, *Utopías del Renacimiento: Moro, Campanella, Bacon*, Madrid, FCE, 1982, pp. 137-140.

Onfray, Michel, *Contrahistoria de la filosofía I. Las sabidurías de la antigüedad,* Barcelona, Anagrama, 2008.

— *Contrahistoria de la filosofía II. El cristianismo hedonista,* Barcelona, Anagrama, 2007.

— *Contrahistoria de la filosofía IV: Los ultras de las Luces,* Barcelona, Anagrama, 2010.

Quintili, Paolo, «Les matérialistes anciens chez Diderot», *Materia actuosa: Antiquité, âge classique, lumières. Mélanges en l'honneur d'Olivier Bloch,* ed. Miguel Benítez, Paris, Champion, 2000, pp. 487-512.

Rico, Francisco, *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo,* Madrid, Alianza Universidad, 1993.

Schmidt, Johan W., «Diderot and Lucretius: The *De rerum natura* and Lucretiu's Legacy in Diderot's Scientific, Aesthetic, and Ethical Thought», *Studies on Voltaire and the eighteenth century,* 208, 1982, pp. 183-294.

Vasco de Quiroga, *Información en Derecho,* ed. José Porrúa Turanzas, Madrid, Ediciones de José Porrúa Turanzas, 1974.

ÍNDICE ANALÍTICO

COLECCIÓN «BATIHOJA»

Volúmenes publicados

1. Francisco de Quevedo, *España defendida*, ed. Victoriano Roncero, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-87-9.
2. Ignacio Arellano, *El ingenio de Lope de Vega. Escolios a las «Rimas humanas y divinas del licenciado Tomé de Burguillos»*, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-84-8.
3. Lavinia Barone, *El gracioso en los dramas de Calderón*, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-85-5.
4. Pedrarias de Almesto, *Relación de la jornada de Omagua y El Dorado*, ed. Álvaro Baraibar, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-88-6.
5. Blanca López de Mariscal y Nancy Joe Dyer (eds.), *El sermón novohispano como texto de cultura. Ocho estudios*, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-90-9.
6. Joan Oleza, *From Ancient Classical to Modern Classical: Lope de Vega and the New Challenges of Spanish Theatre*, New York, IDEA, 2012. ISBN: 978-1-938795-89-3.
7. Álvaro Baraibar, Bernat Castany, Bernat Hernández y Mercedes Serna (eds.), *Hombres de a pie y de a caballo: conquistadores, cronistas, misioneros en la América colonial de los siglos XVI y XVII*, New York, IDEA, 2013. ISBN: 978-1-938795-91-6.

Solicitud de ejemplares:
Carlos Mata Induráin (Secretario de la colección «Batihoja»), cmatain@unav.es

Colección Batihoja



El presente volumen reúne las aportaciones de especialistas procedentes de distintas disciplinas humanísticas y de diferentes países y universidades del mundo, con el ánimo de profundizar en un mejor conocimiento de la América colonial. Esta perspectiva interdisciplinar sigue siendo crucial a la hora de analizar y desentrañar los discursos trazados por los protagonistas del proceso de descubrimiento y conquista del Nuevo Mundo. El libro presenta un total de 16 trabajos que pretenden dar cuenta de algunos de los múltiples enfoques desde los que se puede abordar el análisis de las Crónicas de Indias, un importante corpus de la literatura colonial en el que sigue habiendo muchos mundos por descubrir.

Álvaro Baraibar es Investigador I1 del GRISO de la Universidad de Navarra. Entre otros trabajos es editor del *Sumario* de Gonzalo Fernández de Oviedo y de la *Relación de la jornada de Omagua y El Dorado* de Pedrarias de Almesto.

Bernat Castany es profesor de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Barcelona y ha publicado diversos trabajos relacionados con la literatura colonial, en general, y las Crónicas de Indias, en particular.

Bernat Hernández es Profesor Titular de Historia Moderna en la Universidad Autónoma de Barcelona. Trabaja, entre otros temas, sobre historia de América colonial.

Mercedes Serna es Profesora Titular de Literatura Hispanoamericana en la Universidad de Barcelona. Entre otros, es autora de una edición de los *Comentarios reales*, del Inca Garcilaso de la Vega (Castalia), de una antología crítica de Crónicas de Indias (Cátedra) y de la antología *La conquista del Nuevo Mundo: textos y documentos de la aventura americana* (Castalia).







IGAS Institute of Golden Age Studies / IDEA Instituto de Estudios Auriseculares